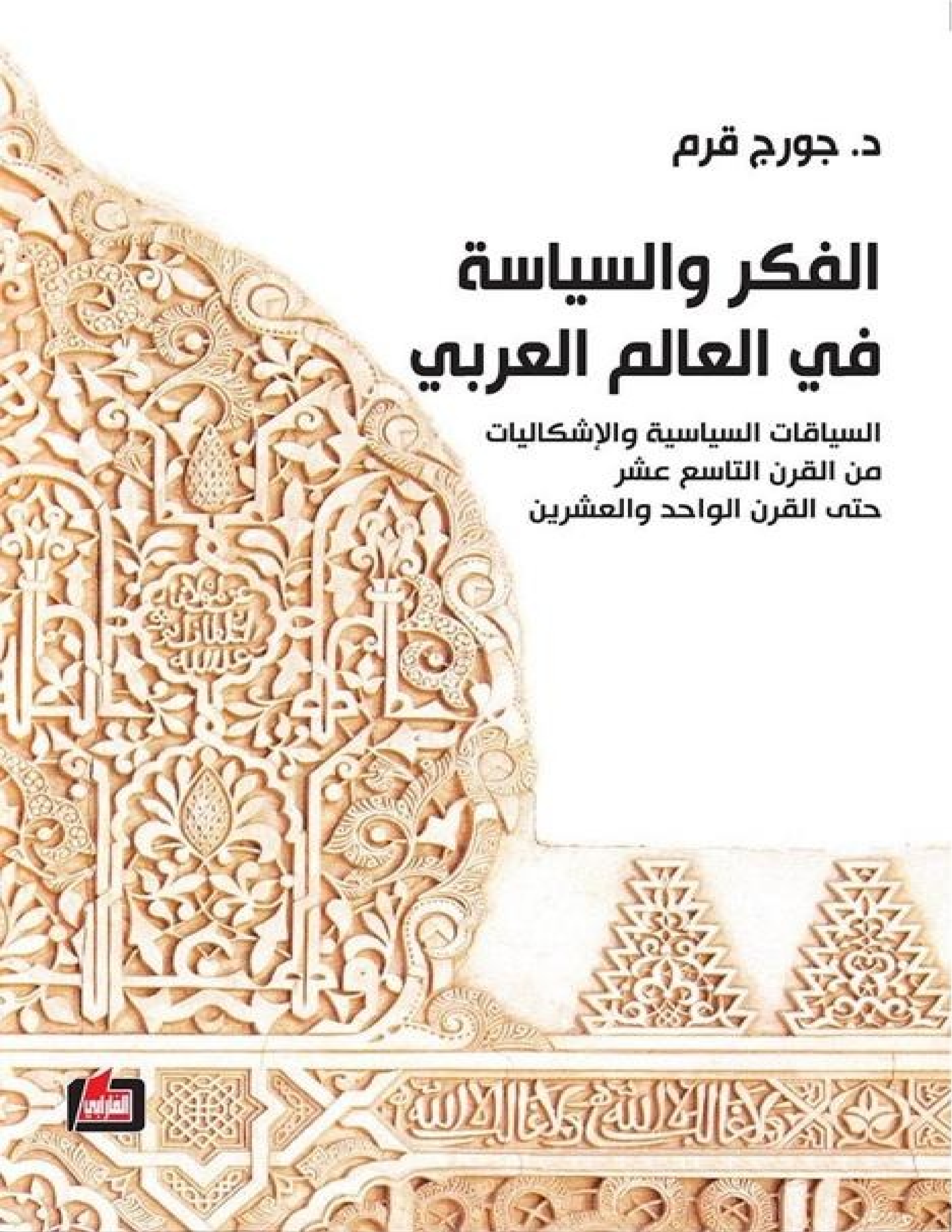


د. جورج قرم

الفكر والسياسة في العالم العربي

السياقات السياسية والإشكاليات من القرن التاسع عشر حتى القرن الواحد والعشرين



الفكر والسياسة في العالم العربي

Georges Corm

Pensée et politique dans le monde arabe

Contextes historiques et problématiques,
XIX^e^-XXI^e^ siècle

La Découverte - Paris, 2015

د. جورج قرم

الفكر والسياسة في العالم العربي

السياقات السياسية والإشكاليات
من القرن التاسع عشر حتى القرن الواحد والعشرين

ترجمة: المؤلف

مراجعة: د. رلى ذبيان

دار الفارابي

الكتاب: الفكر والسياسة في العالم العربي

المؤلف: د. جورج قرم

المترجم: المؤلف

المراجعة: د. رلى ذبيان

الناشر: دار الفارابي - بيروت - لبنان

ت: 301461(01) - فاكس: 307775(01)

ص.ب: 3181/ 11 - الرمز البريدي: 2130 1107

www. dar-alfarabi. com

e-mail: info@dar-alfarabi. com

الطبعة الأولى: كانون الثاني 2018

تم تحويل هذا الكتاب بدعم من مبادرة **أضواء على حقوق النشر** التي أطلقها معرض أبوظبي الدولي للكتاب 2021 التابع لمركز أبوظبي للغة العربية دون تحمّلهما أية مسؤولية عن محتوى الكتاب.

Pour cette version arabe, cet ouvrage a bénéficié du soutien des

Programmes d’aide à la publication de l’Institut français.

حظيت ترجمة هذا الكتاب بدعم برامج مساعدة النشر من قبل المعهد الفرنسي

«ولكن عندما ينقسم أهل الفِكر انقساماً عميقاً، كما كان الحال في روسيا، يتلاشى الأمل في ثقافة روحية وتقدم فكري مستدام يشترك فيه الجميع، وذلك بسبب الافتقار إلى القيم المعترف بها من الأمة بأسرها».

نينا بيربيروڤا (Nina Berberova)

«تقديس الماضي يوصد أبواب المستقبل».

ياسين الحافظ

مقدمة الطبعة العربية

اختمرت في ذهني فكرة وضع هذا المؤلَّف على مدى ما يقارب أربعين سنة، منذ نجاحي، بعد جهد جهيد، في إدخال مادة الفكر السياسي العربي واللبناني في برنامج الماجستير الخاص بالعلوم السياسية في الجامعة اليسوعية في بيروت، حيث كنت بدأت بالتدريس فيها عام 1973. وقد ذُهلت من مدى جهل الطلاب في الجامعة بالنسبة إلى تراثهم الفكري، البعيد كما القريب، خارج الكليشيهات عن الأجداد الفينيقيين العظماء، وعن الجمال الخارق لجبال لبنان كما جاء في وصف أمين الريحاني.

وكانت رحلتي الفكرية الذاتية قد حررتني تدريجاً من هذه الكليشيهات، وبخاصّة من خلال السنين الخصبة التي أمضيتها في كتابة أطروحتي للدكتوراه في جامعة الـ«سوربون» في باريس في الستينيات من القرن الماضي عن تعدّد الأديان وأنظمة الحكم. لقد تعمّقت خلالها في التراث العربي الإسلامي القديم، كما في فكر رواد النهضة العربية من الطهطاوي إلى طه حسين، مروراً بالشيخ محمد عبده والعلّامة الشيخ أحمد أمين والشيخ علي عبد الرازق، تلك القامات الفكرية الشامخة التي كانت بدأت تقع في النسيان في الربع الأخير من القرن الماضي، تحت تأثير عاملين رئيسين: الأول كان الصعود الصاعق للفكر الماركسي العربي الذي بدوره كان مبدعاً في نقده للتطورات السلبية العربية، السياسية والاقتصادية والعسكرية؛ والثاني صعود الفكر الديني الإسلاموي الداعي إلى «صحوة إسلامية»، للتعويض عن فشل الإيدولوجية القومية العربية في تأمين تضامن الأنظمة العربية في مواجهة تحديات العصر، وذلك إثر الثورة الشعبية الإيرانية العارمة التي انتهت إلى «ثورة دينية».

وقد حال دون تحقيق رغبتي في تأليف كتاب جامع حول الاتجاهات الغنية والعديدة للفكر العربي، التطورات السريعة والمتتالية والمذهلة التي مرّت بلبنان والعالم العربي إثر الهزيمة العسكرية النكراء عام 1967 أمام إسرائيل، ثم ما أصاب لبنان من فتنة فتّاكة على مدى خمس عشرة سنة، وأخيراً تركيز جهودي على معارضة استيلاء حلف أصحاب المال وقيادات الميليشيات على الحكم الجديد في لبنان، تحت الوصاية المشتركة للولايات المتحدة والمملكة السعودية وسوريا، ونهب بلدي المعذّب مرة أخرى بعد الحرب بحجة الإعمار. وقد قمت خلال التسعينيات من القرن الماضي بوضع مؤلَّفين حول لبنان وهما «مدخل إلى لبنان واللبنانيين، يليه اقتراحات في الإصلاح» (دار الجديد)، و«الإعمار والمصلحة العامة، في اقتصاد ما بعد الحرب وسياسته» (دار الجديد)، وبعد ذلك عام 2004 وضعت مؤلَّفاً آخر حول تاريخ لبنان المعاصر (المكتبة الشرقية).

حالت التطورات الدراماتيكية مجدداً إثر أحداث أيلول/ سبتمبر 2001 دون تمكنّي من إنجاز مشروعي هذا حول الفكر العربي، إذ شعرت بالحاجة الملحة إلى الكتابة لتفكيك المقولات والمفاهيم الجديدة التي سيطرت على عالم جديد مفعم بصعود الأصوليات «الغربية» و«الشرقية» التي أصبحت تندرج تحت الأطروحة السخيفة حول «صدام الحضارات» وعودة الدين في السياسة، وكذلك بناء الأساطير الفتّاكة حولها، أي حول ما سمّيته «الهويات العملاقة» (الغرب والشرق) المؤدلجة والمتخيَّلة في خدمة مزيد من انتشار الإمبريالية الأميركية والصهيونية، وذلك بغية القضاء على أي إمكانية لاستعادة المجتمعات العربية عافيتها وحيويتها وتوقها إلى التخلص من هذه الإمبريالية الجديدة، ومن الكيان الصهيوني التابع لها. وأتت مؤلفات أربعة متتالية[1] لدحض الطروحات الجديدة هذه التي لم تؤد إلّا إلى مزيد من الفتنة بين العرب أنفسهم بعد وقوعهم ضحية تلك المقولات والأدبيات السخيفة الناتجة منها. والحقيقة أنني ذهلت بالأعداد الكبيرة من المثقفين العرب الذين تنكروا لماضيهم النضالي العروبي المعادي للإمبريالية والاشتراكي الهوى، وهم قد تحولوا فجأة إلى محافظين جدد على الطريقة الأميركية، كما تحولوا أنصاراً شرسين لضرورة «عودة الدين» في حياة المجتمعات العربية، والقيام بحملات شرسة متواصلة ضدّ «العلمانية» كعمل من أعمال الشيطان.

عند الانتهاء من وضع هذه المؤلَّفات وأمام تدهور الأوضاع العربية بشكل مأسوي متميز بالتدمير الذاتي، أدركت أن الوقت قد حان لوضع مؤلَّفي هذا الذي

كان يدور في خلدي منذ زمن طويل، دون أن أتمكّن من تحقيق ذلك إثر كل هذه التطورات الدراماتيكية الميدانية والفكرية، التي كانت تتطلّب مني إرجاء هذا المشروع والعمل الفكري المتواصل لتفكيك كل المقولات والطروحات الجديدة السخيفة. وعلى عادتي، وضعت المؤلَّف هذا باللغة الفرنسية، ذلك أن جمهوري العربي في المهجر هو أوسع من الجمهور في الداخل؛ كما أنّ قرّائي من الفرنسيين هو أيضاً واسع، وإمكانيات ترجمة المؤلَّف إلى لغات أوروبية أخرى أو إلى اللغة التركية أو الروسية أو الإنجليزية كما حصل، هي أوسع بكثير مما سيكون عليه الحال لو قمت بوضعه باللغة العربية. ضف على ذلك عدد الطلاب العرب في الجامعات الفرنسية أو الفرنكوفونية الذين يحتاجون إلى مادة فكرية مضادة لما يتلقون من تعاليم وأفكار مشوّهة وناقصة ومؤدلجة لمصلحة سياسات الولايات المتحدة وحلفائها الأوروبيين وغير الأوروبيين.

ثمن هذا الخيار ليس رخيصاً، إذ اضطررت، غير مرّة لتكريس وقتٍ طويلٍ لأصحح نص ترجمة مؤلفاتي إلى اللغة العربية، التي تأتي، في معظم الأحيان، عاجزة عن التعبير عن المعنى بلغة عربية سليمة وسلسة. وهذا ليس إلّا مؤشراً من المؤشرات العديدة عن تخلفنا العربي المتزايد. وأغتنم الفرصة لشكر الدكتورة رلى ذبيان لمساعدتي على إخراج هذا المؤلَّف العزيز على قلبي بشكل سليم بعد مراجعات عديدة للنص المترجم قمنا بها معاً، لكي يصبح نصاً مقبولاً من ناحية دقة الترجمة وسلامة اللغة.

آمل أن يساهم هذا الكتاب في إعادة النظر بالطروحات النمطية الطابع التي أصبحت مسيطرة على الساحة الفكرية العربية، المتأثرة، إلى أبعد الحدود، بالإشكاليات الغربية، الفلسفية والاستشرافية والجيوسياسية، وعلى الطروحات السخيفة العديدة، شرقية كانت أم غربية، حول صراع الحضارات. كما آمل أن يُعاد الاعتبار إلى رواد النهضة العربية، من مسلمين ومسيحيين، في الجهد الجبّار الذي قاموا به من أجل استيعاب التطورات العملاقة في تاريخ البشرية التي غاب عنها العرب منذ بداية اندثار وجودهم التاريخي، ابتداءً من القرن الحادي عشر.

إن هذا الكتاب يؤكد بما لا لبس فيه حيوية الفكر العربي في جميع الميادين خلال القرنين الأخيرين، بعيداً عن الطروحات والإشكاليات الحديثة العهد حول غيرية الهوية العربية الإسلامية بالنسبة إلى هويات سائر الشعوب، وذلك تحت تأثير

الفرضية المنتشرة منذ بضعة عقود، ومفادها أن المكوّن الديني هو طاغ في تكوين «العقل العربي». وقد أصبحت هذه الرواية نمطية وأسطورية الطابع، تهدف إلى الطغيان المتواصل من قبل زعامات سياسية عربية أصبحت تفتقد إلى أي شرعية، دينية كانت أم مدنية دنيوية، فتلجأ، بدورها، إلى توظيف الدين والتلاعب به لتأمين استمرارية حكمهم على شعوبهم.

أتت الانتفاضات الشعبية العربية في بداية عام 2011 ترفع جميعها شعارات دنيوية الطابع تماماً، تعكس فعلياً المعاناة الاقتصادية الاجتماعية لأوسع الجماهير، بعيداً عن أي شعارات دينية الطابع. لكن، مرة جديدة، قامت الدول الغربية الكبرى والأنظمة العربية الحليفة بدعم الحركات الإسلاموية الطابع ومساعدتها على الوصول إلى الحكم في كل من مصر وتونس وليبيا. في هذا الخصوص، يروي كتابي هذا بأمانة كل المجادلات المتواصلة بين القوى العربية العلمانية (أو المدنية الطابع) ومفكّريها البارزين، ومنظّري ضرورة التمسك بالإسلام السياسي وفكره للتصدّي لخطر «ذوبان» الشخصية العربية - الإسلامية وفرادتها وعبقريتها في بوتقة الحداثة الغربية، التي يراها المفكرون الإسلاميون منحرفة أخلاقياً.

وأملي كبير أيضاً بأن يستفيد الجيل العربي الشاب من محتويات هذا المؤلَّف، وأن يغنيه فكرياً لاستدراك ما يصيب الوعي العربي حالياً من انقطاع مزدوج في الذاكرة الجماعية، أي نسيان رونق الحضارة العربية في القرون الأولى بعد نزول القرآن الكريم، المتميّزة بفضول علمي وثقافي وفلسفي عبر التفاعل مع الحضارات الأخرى من جهة، ومن جهة أخرى نسيان الأعمال الفكرية الجليلة والمتنوعة الطابع التي قام بها روّاد النهضة العربية الحديثة ومَن سار على نهجهم من مفكرين عرب نقديين في شتى المجالات كما وصفت في هذا المؤلَّف.

لقد حان الوقت لكي تخرج الثقافة السياسية العربية السائدة من فكرة الغيرية المطلقة للعرب والمسلمين، والمبنية على تصور راديكالي وسطحي لهوية عربية دينية يفترض فيها أنها طاغية على كل عنصر آخر من العناصر العديدة التي تحدّد هوية أي شخص وأي شعب؛ وتلغي، بالتالي، التمايز الثقافي والفني والفكري بين العرب والقوميات الأخرى في الدول الإسلامية غير العربية. إن الاتجاه الإنقاذي هذا هو الذي لا بدّ من السير عليه لتحرير طاقات الإنسان العربي وإعادة إنسانيته كاملة غير منقوصة.

بيروت في 22 آب 2017

توطئة

إن تحليل مكونات الفكر السائد لدى مجموعة قومية أو ثقافية هو بمثابة دراسة كيفيّات إدراك العالم من قبل مثقفيها، ودراسة طرائق إدراكهم لمكانتهم في العالم ودورهم فيه. وهذا يقتضي أيضاً تحليل تأثير أفكار الأمم والثقافات الأخرى وسلوكياتها في فكر المجموعة موضوع التحليل. كما ينبغي أن تؤخذ في الحسبان المقيّدات التي تمارسها العوامل الجغراسية على هذا الفكر، في لعبة التنافس وفرض الهيمنة والطموحات في ما بين الأمم.

وفي حالة العالم العربي، كثيراً ما اعتبرْت أن حصرية حوار الفكر العربي مع الفكر الأوروبي خلال القرنين الماضيين، قد ساهم في تقوقعه ضمن إشكاليات أصبح بعضها مع الزمن ضرباً من الهوس والعقم. وهذا هو الحال، بخاصة، في شأن المقارنة الدائمة بين أمجاد العرب الماضية وتلك المآثر المعاصرة، التقنية منها والعلمية والفلسفية لأوروبا منذ نهضتها. ولكنه، أيضاً، حال المقارنة بين «الثوابت» المفترضة لشرق ديني الطابع، بوصفه تجسيداً لغيرية عصيّة على التطويع، وبالتالي بوصفه موضوعاً لغرائبية أو حتى لتعصّب أو تصوّف، وبين غرب يتميّز حصراً بتقنيته ونزعتيه المادية والفرادنية.

إن هذه المقارنات التي كان الغرض منها، في الأصل، إعادة الثقة إلى العرب في قدرتهم على تجديد فكرهم وثقافتهم، انتهت إلى غزو قسم كبير من حيّز الفكر العربي نفسه، وكذلك غزو أساليب النظر إلى المجتمعات العربية وإدراكها، خصوصاً في سياق نظرية «صدام الحضارات» الضّبابِيّة، وهي باتت مهيمنة كتفسير وهمي تماماً للصراعات الكبرى التي تمزّق العالم العربي منذ بضعة عقود. وقد نجم عنها في العالم العربي وفي بعض أجزاء العالم الإسلامي، أشكال مختلفة من الانغلاق

على الهوية، التي لبست منذ الثمانينيات قناع راديكالية متطرفة، أصبحت مصدراً لأعمال عنف، خرجت تماماً على السيطرة.

ففي لعبة المرايا هذه بين عرب «متخلّفين» وأوروبيين معتمدين على تفوقهم الاستعماري ثم ذلك التالي للاستعمار، سعى الفكر العربي إلى تمكين المجتمعات العربية من استعادة كرامة مفقودة، سواء بسبب التدخلات الخارجية العديدة في شؤونهم، والتي لا تزال مستمرة حتى اليوم وغالباً بأكثر الطرق العسكرية وحشية، أو بسبب عجز الحكام عن إنجاز وحدة وتكامل وتنمية اقتصادية اجتماعية في المجتمعات المختلفة التي يتولّوْن فيها زِمام الحكم.

لقد كتبتُ أسطر هذا الكتاب أثناء الفترة الأليمة - التي لا تزال مستمرة -، والمخيبة للآمال لجهة حصيلة الموجة الثورية العربية العارمة، التي امتدت إلى جميع المجتمعات العربية في بداية عام 2011، انطلاقاً من الشرارة التونسية. ولقد أردت أن أظهر فيه على السواء ما يحتوي عليه الفكر العربي المعاصر من غنى، كما غنى التربة الثقافية التي اندرج فيها. ولقد حرصت أيضاً على إبراز المقيّدات الناشئة عن مختلف السياقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والجغراسية التي كان على الفكر العربي أن يخوض غمار معتركها.

إن أحد الحوافز الذي دفعني إلى الشروع في هذه الرحلة عبر الطرق المختلفة التي ينهجها التفكير في مصير المجتمع العربي المعتَمَدة من قبل مثقفيه، كان شعوري بضرورة تسليط الضوء على سرديات مختلفة حول طبيعة الفكر والعقل العربيين، أصبحت منذ بضعة عقود نمطية الطابع، وقليلة المصداقية والموضوعية. وبالفعل، نجحت تلك السرديات في حملنا على الاعتقاد أنه لا يوجد، على المستوى الأنثروبولوجي، سوى بُنْيَة دينية سياسية جامدة للفكر، تشكل ثابتة في «العقل» العربي، في حين أثارت هذه المقاربة نقاشات غنية جداً - ولا تزال - بين المفكرين العرب أنفسهم، وهذا ما قصدتُ عرضه في هذا الكتاب. ولقد دفع بعض هؤلاء المفكرين حياته ثمناً لمعارضته أصولية دينية كاريكاتورية الطابع، ماضية في إضعاف المجتمعات العربية.

إن ما أعنيه بالسّرديات النمطية هو المؤلَّفات أو الأبحاث والمقالات التي تندرج جميعها ضمن خطّ فكري اختزالي للواقع، بمعنى أنه لا يُدخل ضمن رؤيته كل ما لا يستجيب للهدف المنشود، ألا وهو في حالة الفكر العربي الرغبة في اختزاله

كمجرد فكر ديني، مقاوم من حيث جوهره لحداثة باتت معولمة في العالم الذي نعيش فيه. ومن هنا، كان الفكر العربي الغني منذ عدة عقود والذي سأُقْبِل على توصيفه في هذا الكتاب هدفاً للتعتيم والتهميش، وذلك على نطاق واسع في الإنتاج الأكاديمي وفي وسائل الإعلام. وفي صميم هذه السردية النمطية، تقع رومنطيقية استشراقية وإغرابية، تولّدت من خيبة الأمل المتأتية عن التطورات في العالم الثالث وإخفاق التطلعات الاشتراكية الطابع في بناء مجتمعات جديدة. ولقد كان لخيبة الأمل هذه أن أدّت بالعديد من المفكرين «التقدميين» في كل من أوروبا والولايات المتحدة أسوة بالعالم العربي إلى الانضواء في أشكال مختلفة من المحافَظَة الجديدة التي، لتصلّبها، تضعف الفكر على العموم.

وفي إطار هذه النظرة، فإنَّ العودة بالمجتمعات العربية إلى الالتزام بالإسلام (دنيا ودين ونمط تفكير)، لم تكن، في المحصّلة، في نظر البعض، إلا ردّ فعل طبيعي على الحداثة الغربية المفترض أنها انتهكت جوهر الشخصية «العربية الإسلامية» منذ قرنين من الزمن. فبعد رحيل المستعمِر حسب هذه السردية، لم تأت النّخب العربية الحاكمة التي أعقبته، إلا بالإمعان فيما بدأه من استلاب لشخصية شعوبها، متوسّلة لذلك أنظمة دكتاتورية، أطلقت على نفسها صفتَيْ القومية والعلمانية. وتجدر الإشارة إلى أن تلك الأنظمة وحدها هي التي تُعتَبر، في السردية النمطية ذاتها، المسؤولة عن ويلات العالم العربي الحالية وعن الأعمال العنفية التي تمزّقه.

هذا هو بشكل عام، جوهر هذه السرديات. وطِبْقاً لمقتضاها، فإن مختلف أشكال الحركات الإسلاموية، أكانت معتدلة أم متشددة، قد تكون أكثر مشروعية في نظر شعوبها من الفوائد التي تأتي بها الحداثة الأوروبية، لأن هذه الأخيرة، حتى ولو أصبحت حداثة عالمية ومادة لقيم إنسانوية كونية مقبولة (وإن بتحفّظ) من الشعوب غير الأوروبية، لن تعرف كيف تحقق سعادة المجتمعات العربية ورخائها.

ومن الواضح أنه يستحيل تقبّل مثل هذه الاختزالية للحالات المعقّدة التي يواجهها العرب في العالم المعاصر؛ وهي اختزالية ذات طبيعة إيديولوجية مَحْضَة، أملاها سياق جغراسي مضطرب، وبخاصة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، أي سياق التنافس بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأميركية؛ ثم، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، سياق السياسة الهادفة إلى ضمان سيطرة الدول الأعضاء في منظمة حلف شمال الأطلسي بلا منازع، على مفترق الطرق الجيوستراتيجي

المتمثل في الشرق الأوسط، بموارده النِّفطية والغازية الرخيصة الثمن. وعلى مفترق الطرق هذا، فإن القسم الأكثر مركزية، ولكن الأكثر هشاشة أيضاً، والأكثر خلواً من القوة العسكرية، لا يزال حتى اليوم متمثلاً في العالم العربي.

يقف هذا السبب وراء تمكّن الأوروبيين والأميركيين من إنشاء دولة إسرائيل في العام 1947 - 1948، في قلب العالم العربي، عن طريق هجرة استعمارية من النوع الأكثر تقليدية. وسرعان ما أصبحت هذه الدولة، التي وُضِعَت منذ نشأتها فوق قواعد القانون الدولي، رمزاً لذاكرة العذابات ذات الطبيعة الإبادية الجماعية الشرسة التي لحقت باليهود في أوروبا من قبل مواطنيهم الأوروبيين. ولا يزال الفلسطينيون، الذين لم يتمكن أي جيش عربي من الدفاع عنهم واستعادة حقوقهم، هم من يستمرون في دفع ثمن باهظ لهذه الإبادة.

وبعد انقضاء ثلاثين عاماً تقريباً على إنشاء دولة إسرائيل، فتحت بعض الأنظمة العربية الطريق أمام التفكّك الذي زاد من تفتّت العالم العربي حالياً، معتمدة تجنيد الآلاف من الشبان العرب وتدريبهم، بغرض إرسالهم إلى القتال في أفغانستان ضد قوات الاحتلال السوفياتي. وفي الوقت الذي كانت فيه هذه الأنظمة تمنح هؤلاء المقاتلين الجدد لقب مجاهدين (أو «جهاديين») النبيل - وهو ما كان عليه حقاً المجاهدون الجزائريون الذين حملوا راية القتال في سبيل التخلّص من الاحتلال الفرنسي -، كانت في الواقع تتخلى عن قضية جيرانها العرب، أي الفلسطينيين، خدمة لمصالح أجنبية، أي مصالح الولايات المتحدة ومنظمة حلف دول شمالي الأطلسي. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، أصبحت قضية ما سمّي، بطريقة هزلية غير مقصودة، بـ «الصّحوة الإسلامية» (أو بعث الإسلام أي «revival» بالإنكليزية)، في صلب الاهتمام العام الدولي وموضوع العديد من السرديات الإيديولوجية المسوِّغة للأولوية الممنوحة للعودة إلى أَسْلَمَة المجتمعات العربية.

ولذلك كان من الطبيعي أن يُعْمَدَ، وبأشكال مختلفة، إلى إعداد سردية نمطية مهيمنة في وسائل الإعلام كما في الإنتاج الأكاديمي، تكون بمثابة إقرار شرعي بالانحراف المتمثل في تدريب الشبان العرب وإرسالهم للقتال في أفغانستان باسم التضامن الإسلامي، في الوقت عينه الذي كان الفلسطينيون فيه يخضعون لنير استعمار استيطاني مغروس في قلب العالم العربي ولا مَنْ يغيث. ووفاقاً لهذه السرديات، ظهرت، في نهاية القرن العشرين حاجة للعرب، عصِيّة على الكَبْت أو

الكَبْح، في استعادة هويتهم الأولية، أي هوية «الإنسان المسلم» الثابتة منذ القرن السابع الميلادي، تاريخ تجلّي الدعوة القرآنية على العرب.

ومن هنا، فإنه من المفيد العمل على تفكيك هذه السردية، وهذا مجهود شرعتُ ببذله منذ مستهَلّ الثمانينيات في مؤلفات مختلفة كتبتُها عن العالم العربي والعلاقات المضطربة والمعقدة بينه وبين أوروبا والولايات المتحدة. ولقد زاد استغرابي بشكل متواصل أمام الموازاة التي يمكن أن نقيمها بين هذه السردية وتلك التي ابْتُدِعَت لإرساء شرعية قيام دولة إسرائيل أمام الرأي العام الدولي كما العربي. إذ، وعلى غرار ما تمّ اصطناعه عن «الإنسان المسلم»، عُمِل على إعداد سردية مماثلة تفيد بوجود أبدي سرمدي لـ «إنسان عبْري»، ذي تطلعات تعود إلى آلاف السنين، بالعودة إلى أرض أصول الديانة التوحيدية. في المقابل، فإن العناصر المكوّنة لهذه السردية الأوّلية المسوِّغة لضرورة إنشاء دولة إسرائيل، باتت على وشك التّخَلْخُل، بفضل العمل البالغ الشجاعة الذي قام به «المؤرخون الإسرائيليون الجدد»، وبخاصة منهم المأسوف عليها تانيا راينهارت (Tanya Reinhart)[2]، أو إِيلان بابيه (Ilan Pappé)[3]، فضلاً عن الكتب الثلاثة المتلاحقة العائدة لصاحبها شلومو ساند (Shlomo Sand) والمفكّكة للأساطير الرئيسة، التي سبق لها أن أضفت شرعية على وجود دولة إسرائيل[4].

من المؤكد أن غاية هذا الكتاب لا تكمُن في تقديم تاريخ دقيق لمناهج إعداد هاتين السرديتين النمطيتين الموازيتين والمتعلقة إحداهما باليهودية والعودة شبه الإعجازية لدولة اليهود إلى الوجود، في حين تتصل الأخرى بتحرير الإنسان المسلم من جميع الإهانات التي أُكْرِه على مكابدتها، بسبب حداثة لاأدْرِيّة ومادية وفردانية، وبالتالي قمعية لهذا الإنسان ذي الجوهر الجماعي الديني، الأبدي الطابع والعَصِي على التغيير. ولقد سبق لي في أية حال أن قمتُ في بعض من مؤلفاتي، بانتقاد صناعة السردية الخاصة بالاضطهاد الحصري للإخوان المسلمين في الدول العربية، التي تمسِك بها أنظمة عربية دكتاتورية وعلمانية.

هنا، أتابع النهج ذاته، وهدفي من وضع هذا الكتاب إعطاء القارئ، سواء أكان عربياً أم لا، نظرة شاملة عن غنى الفكر العربي: إنها الطريقة الفضلى لإظهار عدم جدوى مقاربة الفكر العربي من خلال الثوابت ذات الصفة الدينية. وتوخياً للموضوعية، حاولتُ أن أبين المقيّدات والحدود التي أُمكن فرضها على هذا الفكر،

وكذلك السياقات الجغراسية المتغيرة التي كان يستحيل عليها أن تُغْفِل تشكيل الطرق المتتالية المختلفة للتفكير في العالم العربي، وبالتالي تصور الماضي وبناء المستقبل.

وسيجد القارئ في هذا الكتاب نقاط استدلال تاريخية وفكرية على ولادة بعض السرديات النمطية المتداولة عن العالم العربي، على المنوال الأكاديمي كما في وسائل الإعلام، المتعلقة بفرضية عجزه عن ألا يكون إلا جزءاً من العالم الإسلامي، أي عالم يسعى جاهداً إلى إعادة بناء وحدته وتماسكه، عبر الخوض في حركات سياسية دينية مختلفة، تطالب بإعادة إرساء الخلافة الحاضنة لكافة المجتمعات الإسلامية المبعثرة في عدة قارات. ولكن، ثمّة عمل لم ينجز بعد، ولا يزال مطلوباً، عن الحربين الإيديولوجيتين اللتين شُنَّتا عُنْوَةً باسم الديانتين التوحيديتين، ألا وهما اليهودية والإسلام، في غمار حركة واسعة من التسييس والتسخير للهويات الدينية، وهو ما أبرزته في خطوطه الرئيسة في كتاب آخر[5].

إن الصعوبة الجمّة في تنسيق هذه الرحلة في الفكر العربي المعاصر وتشكيلها، بعيداً عن أي تحيّز أو فكر أو صورة من الطابع النمطي وذات طبيعة أنثروبولوجية، كانت في تجنب الوقوع في فخ مزدوج. من جهة، فخ الجمع الموسوعي الطابع، الشامل قدر الإمكان، لأعمال كبار المفكرين والتيارات الفكرية التي أحْيَوْها أو أعلنوا انتمائهم إليها؛ ومن جهة أخرى، فخ المَبحث الملخّص والسهل القراءة، الذي لن يفي الفكر العربي ما يستحق من الأهمية، ولا يفي الأرضية الثقافية والاجتماعية السياسية المعقدة والمتغيرة التي نشأ فيها حقّها. كان عليّ أن أختار إذن بين عمل متبحّر، ذي طابع أكاديمي، محصور الجمهور حتماً، أو كتاب موجّه إلى جمهور أوسع، يطّلع من خلاله على الوقائع الفكرية للعالم العربي في ارتباطها بالسياق الاجتماعي الاقتصادي الحيّ.

ولذلك، نَحَوْتُ في مسعاي منحى وسطاً بين هاتين الصيغتين، وقد يؤخذ عليّ العديد من المآخذ، التي أسلّم بها سلفاً. إنني مدرك في الواقع أن هناك عدداً من المفكرين الذين كنت أودّ، عندما أتيت على ذكرهم، التطرق إلى أعمالهم، أو عرض جميع أوجه فكرهم على نحو أفضل. وأعتذر هنا لأولئك الذين لا يزالون على قيد الحياة، فلم آتِ على ذكرهم. وأدرك من ناحية أخرى، أنه كان بودّي أن أكون أكثر اقتضاباً وأقلّ استفاضة في بعض الشروحات للبقاء أكثر ضمن نمط البحث

الملخّص. لكنني في هذه الحالة، كنت سأخاطر وأخون طموحي الأول، المتمثّل في إظهار ثراء الفكر العربي بشيء من التفصيل، لأنه الوسيلة الوحيدة الكفيلة بأن تُفتح له الأذهان والقلوب. وإنني لأنتمي إلى هذا الفكر بالذات، علماً أنني تغذّيتُ من الفكر الأوروبي، على غرار الكثير من المفكرين العرب، ولكن بطريقة نقدية ومتحفّظة.

ولعلي، في كتاب قادم، أحاول أن أقارن الفكر العربي بالفكر الروسي أو الصيني أو الفيتنامي، أو الياباني، أو الهندي أو الأميركي اللاتيني، كوني أعتقد، في الواقع، أن ثمّة ضرورة ملحّة في أن ينفتح الفكر العربي في المستقبل على فكر الشعوب الأخرى، وريثة الحضارات العظيمة، التي شهدت مهانة الانحطاط والخضوع للشعوب الأوروبية، ولكنها تمكنت من التغلب عليها والسير على طريق يضعها تقريباً على قدم المساواة اليوم مع القوة التقنية للمجتمعات المسماة «غربية». وعليه، فإنني أعتبر أنه من غير الممكن إطلاق حكم على الفكر العربي من دون الأخذ في الحسبان معاناة الفكر لدى الشعوب الأخرى، التي تعرضت إلى هذا الشكل أو ذاك من أشكال السيطرة الأوروبية.

في نهاية المطاف، يبدو لي من المفيد، سواء أكان بالنسبة إلى الفكر الأورو - أميركي أم بالنسبة إلى الفكر العربي، القيام بتحطيم لعبة المرايا المشوّهة، التي يتأمّل من خلالها بطريقة منحرفة كل فكر في ذاته وفي فكر الآخر، ما يعزز بالتالي سرديات نمطية مَبْنِيّة على عدد لا يحصى من الرواسم والتبسيطات الفكرية، التي كثيراً ما تساهم في توليد الإيديولوجيات السّامة والاحترابية الفتّاكة.

مقدمة
أثَمَّة فكر عربي؟

منذ نهاية القرن العشرين، والعالم العربي يزداد تمزّقاً بفعل أعمال العنف ذات الطبيعة الإرهابية. كما أن التنمية الاقتصادية والاجتماعية والتقنية والعلمية فيه متخلّفة عن الرَّكْب مقارنة بالموارد المتاحة عربياً لتحقيقها وبالتقدم المحرَز في مناطق أخرى من العالم، كانت خاضعة للاستعمار في ما مضى. يحُقُّ لنا إذن أن نطرح السؤال حول المسؤولية الممكن إلقاؤها على كاهل الفكر العربي في مثل هذا الوضع. أيكون هذا الفكر عقيماً أم تراه يدعو إلى العنف؟ وهل هو أسير جمود محض ضمن دغماتية دينية - سياسية تقود إلى العنف أو حتى تبرر الأعمال الإرهابية، فيحافظ على غيرية عصيّة على الحداثة والقيم التي أنبتتها والتي تنزع إلى أن تصبح قيماً إنسانوية كونيّة؟ ما هي إذاً أطر هذا الفكر، أي مرتكزاته الثقافية، وسياقاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، على امتداد التاريخ الطويل للقبائل العربية منذ العصور القديمة، وتاريخ عديد من الشعوب المستعرِبة في حوض بلاد ما بين النهرين وامتداداته المتوسطية والآسياوية والإفريقية؟ وهل لا يزال الإسلام يطبع، بعد انقضاء 1300 عام على ظهور الدعوة القرآنية، جميع ميادين الفكر العربي وجميع أشكاله؟ هذه هي القضايا الرئيسة التي يتطلع هذا الكتاب إلى التصدّي لها.

ثراء ثقافي وكثافة حضارية يصعب رؤيتهما

خلافاً للصورة السائدة التي يبثّها الإعلام، أسوة ببعض البحوث الأكاديمية منذ ثمانينيات القرن العشرين، بما فيها تلك التي حبّرها العديد من الأكاديميين العرب، سأحاول هنا تبيان أن الفكر العربي بعيد عن الجمود المتميَّز بنزعة محافظة ذات طبيعة دينية، بل إنه متعمّق ومتنوع وحيّ. وهو في الواقع، فكر تصدّى بقوة لكثير

من التحدّيات التاريخية المتتالية، التي لم تنتج عن غزو الحداثة الأوروبية وحسب، بل وعن ثقل الماضي المتعدد الأوجه والمعقّد، الذي سنرسم إشكالياته المختلفة المتحكِّمة بقراءته وتفسيره. ومن ناحية أخرى، فإن هذا الفكر يندرج في سياق ثقافي غني في حدّ ذاته، كما سيتم تبيانه في الفصل الأول.

عدا بعض الاستثناءات القليلة، فإن الغموض يكتنف هذا الغنى الثقافي وذاك العمق. في الواقع، ومنذ السبعينيات، قام الباحثون والمحللون المتخصصون في العالم العربي، سواء أكانوا عرباً أم أوروبيين أم أميركيين، بالتخلّي تخلّياً واسعاً عن هذا الحقل من الدراسات لمصلحة التركيز على ما اصطلح على تسميته بـ «الإسلام السياسي». إن ما نشهده منذ عدة عقود هو عودة إلى «جاذبية الإسلام»، وبخاصة في صيغته المسماة «جذرية» أو «جهادية»، التي وجدت لها شيئاً من التكريس يوم قام الباحث والمستشرق الفرنسي الشهير ماكسيم رودينسون (Maxime Rodinson) (1915 - 2004) بجمع عدد من الدراسات تمحورت حول «النظرة الغربية في العالم الإسلامي»، ونشرها في العام 1980[6]. ولقد عمّت هذه الجاذبية الفضاء الأكاديمي والإعلامي العربي وغير العربي، على حساب جميع الأشكال الأخرى المعتمدة في تحليل الواقع، الذي عاشته تلك المجتمعات.

ولهذا تظهر اليوم الدراسات عن العرب وعلى أساس أن الفكر السياسي ذا الصبغة الدينية هو وحده الموجود لديهم، وتبرزه كاستثناء رئيس في العالم، من حيث تحدّيه لمعايير الحداثة الاقتصادية والاجتماعية والعلمية، التي تم التوصل إليها حتى الآن في جميع المناطق الأخرى من العالم؛ وهي تظهر العرب والديانة الإسلامية كمشكلة كبرى تتهدّد البشرية في مستهل القرن الواحد والعشرين. إذ تشهد مجتمعاتهم عنفاً غير مسبوق يمزّقها، مُرْخِياً بتأثيراته على العديد من البلدان الرئيسة، مثل العراق وسوريا وليبيا واليمن، في وقت أمكن فيه لحروب طال أمدها أواخر القرن العشرين وقيل فيها إنها «أهلية»، الإضرار بكل من لبنان (1975 - 1990) والجزائر (1992 - 2000)، بل وحتى السودان الذي شهد، في عام 2013، انفصال قسمه الجنوبي غير العربي عنه؛ ناهيك عن حالة الصومال الواقع في طرف العالم العربي، والمنضوي مع ذلك في كنف جامعة الدول العربية. وعلاوة على ذلك، كان عدد من الشبان العرب ضالعين في هجمات إرهابية خارج مناطقهم الأصلية. وبات من السهولة بمكان اعتبار أن أعمال العنف، التي تدور في تلك المجتمعات، تجد تفسيراً لها في ما تنتجه من فكر وثقافة، وخصوصاً في الإسلام الذي تتديّن به

الغالبية العظمى من العرب.

لقد وضعتُ هذا الكتاب بغرض دَحْض هذه الصورة المبتورة والمبسّطة. وهو يبتغي الإجابة عن الأسئلة المشروعة الممكن طرحها بشأن العلاقة بين الفكر السياسي العربي وفشل هذه المجتمعات في التكيّف الإيجابي مع حقائق العولمة الاقتصادية وعصر الاكتشافات العلمية والتقنية، لأن إدراج الفكر السياسي في السياقات السياسية المعقدة التي شهدتها هذه المجتمعات خلال القرنين الماضيين، سيوصل إلى فهم أفضل للقضايا المتعلقة بالمعارك الفكرية والفلسفية والسياسية والدينية الكبرى، التي اتسم بها هذا الفكر. ومع أن هذه المعارك لم تبلغ نهايتها بعد، إلا أن الناشطين في ميادينها، وأعمالهم الغنيّة جداً في الغالب، يلْقَوْن تجاهلاً متزايداً، مع العلم أن هذه الأعمال تندرج في حيويّة لافتة طبعت الثقافة العربية في جميع مظاهرها الفنية والأدبية والسياسية والفلسفية.

وخلافاً للاعتقاد السائد، فإن الفكر النقدي - حتى في المجال الديني - لا يزال نشطاً جداً. وهذا واقع جدير بأن يلفِت إلى أن سلطوية الأنظمة السياسية العربية، وفي الجانب الشمولي الخاص ببعض منها، فضلاً عن المناخ الديني المحافظ الثقيل المستقِرّ في كل مكان، طوال العقود الأخيرة، لم تنل من حيوية الثقافة العربية في مظاهرها الأدبية والفنية المختلفة. وكما سنرى، فلقد ازدهرت الثقافة العربية النقدية منذ أواسط القرن التاسع عشر ولا تزال ناشطة إلى اليوم، على الرغم من جميع العقبات التي تقف أمامها، والتي لا تقتصر على المحلية منها فقط.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن منشأ سلطوية الأنظمة السياسية العربية والسياقات التاريخية والجغراسية التي ساهمت في تكونها وتصلبها ما كانت، إلا نادراً جداً، موضع تحليل معمّق اضطلع به المختصون في كل من العلوم السياسية وعلم الاجتماع[7]. كما وأنه من اللافت أن نلاحظ كم كانت كثيرة الهجمات التي كابدتها الإيديولوجية القومية العربية، على الرغم من حقيقة تداخل المجتمعات العربية ثقافياً، لا بل وانصهارها على هذا الصعيد في كثير من الأحيان. فالنتاجات الثقافية العربية في الأدب والموسيقى والشعر، والفكر السياسي وعلم الاجتماع، معروفة في الواقع، في جميع أنحاء المجتمعات العربية. ويتجلّى ذلك في الميول الفنية المشتركة التي تضمن لكبار الشعراء والمطربين والموسيقيين والروائيين من مختلف البلدان العربية، إقبال القراء والمستمعين على نتاجاتهم، في وقت

تخصّهم فيه المجتمعات العربية كافة بالتكريم وتَكُنُّ لهم الإعجاب. وعلى الرغم من هذه الظاهرة، نرى أن كل مجتمع عربي كان موضوعاً لدراسات سياسية أو اجتماعية - اقتصادية، قُدِّم، وعلى نحو شبه حصري، في الإطار الضيق لكل دولة من الدول التي نشأت نتيجة التفتيت الذي انتهت إليه عملية التخلّص من الاستعمار. وفي أكثر الأحيان، يقدِم الباحثون العرب أو الغربيون على تحليل هذا المجتمع بمعزل عن سياقه الأوسع، سواء أكان عربياً أم شرق أوسطياً أم حتى عالمياً. ومن ناحية أخرى، قلما أقدمت الدراسات التحليلية، السياسية منها والسوسيولوجية، على استخدام ما يكتنف عليه الأدب العربي من ثراء، وبخاصة في الرواية، التي توصّف توصيفاً حيّاً للغاية، الصدمات النفسية المتأتية عن التغيّرات الاجتماعية المتسارعة التي لا تنفكّ المجتمعات العربية تشهدها.

إن الرحلة التي سنقوم بها في هذا العمل عبر جوانب الفكر العربي الكثيرة، وبخاصة منه الفكر السياسي والفلسفي والأنثروبولوجي والديني، ستظهر لنا أن الفكر النقدي، خلافاً للمظاهر، وعلى الرغم من سلطوية الأنظمة السياسية العربية، كما والنزعة الدينية المحافظة التي سادت منذ عقود، لم يلقِ سلاحه، وهو لا يزال محتفظاً بحيويته منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم. بيد أنه قليلاً جداً ما يكون موضع دراسة أو اهتمام إعلامي أو موضوع أبحاث أكاديمية، كما جرى في أغلب الأحيان، تجاهل حيوية الثقافة العربية ووحدتها.

تلك مسألة معقدة، سنسعى إلى إيضاحها، عبر تسليط الضوء على تعرجات التطور الأخير الذي لحق بمفاهيم العالم، حيث تحتل ظاهرة «عودة الدين» حيّزاً أساسياً منذ أوائل سبعينيات القرن العشرين، بالتزامن مع انهيار المِخْيالات القومية والوطنية التي راجت في القرن التاسع عشر، وكانت مسؤولة عن نشوب الحربين العالميتين (1914 - 1918 و1939 - 1945)، أو انهيار مختلف الإيديولوجيات الاشتراكية - التي تمكّن الضعف منها تماماً مع انهيار الاتحاد السوفياتي، وبروز العولمة الاقتصادية على النمط النيوليبرالي الأصولي، فضلاً عن أشكال مختلفة من الإيديولوجيات المحافظة التي تتغذى من «عودة» الدين.

برزت عودة الدين خاصة في العالم العربي، حيث عملت بعض الأنظمة السياسية في شبه الجزيرة العربية، وعلى رأسها المملكة العربية السعودية، في أوائل ثمانينيات القرن العشرين، على تدريب عديد من الشبان العرب وتسليحهم

تحضيراً لإرسالهم إلى القتال في أفغانستان، باسم الدفاع عن العقيدة الإسلامية، ضد القوات السوفياتية «الملحدة»، التي كانت تحتل ذلك البلد. ولما كانت إسرائيل تواصل تواجدها في الأراضي العربية التي احتلتها إبّان حرب العام 1967، بالإضافة إلى إقدامها على احتلال، منذ ربيع عام 1978، قطاعاً واسعاً من الأراضي اللبنانية، كان يفترض اعتبار مسألة إرسال هؤلاء الشباب العرب للقتال في أفغانستان، وهي ليست أراضي عربية، مسألة غير مناسبة تماماً. لقد تمكنت الحرب الباردة بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة، التي بلغت ذروتها في هذا الوقت، من استمالة عدد من الدول العربية إليها وتشجيع شبابها على التطوّع للقتال في هذا الإقليم البعيد، الذي لا يشكل جزءاً من منطقة الثقافة العربية والذي لم تكن له عملياً، ومنذ قرون عدة، علاقة تجارية أو بشرية أو ثقافية مع العالم العربي. ولقد لَقِي هذا الحدث في الدول الغربية تهليلاً لكونه يؤشر إلى ظهور «المجاهدين المسلمين»، الذين وصفوا بأنهم «مقاتلون من أجل الحرية»؛ وفي العالم العربي، ساعد الحدث عينه على حجب الاهتمام بالمشكلات الحقيقية للمجتمعات التي تكونه، ليبدأ عندئذٍ انحراف سياسي وثقافي خطير، أدى في نهاية المطاف إلى تكوين مجموعات من الإسلاميين المتطرفين المسلحين، الذين يمارسون الإرهاب داخل البلدان العربية بالذات أو داخل بلدان إسلامية أخرى غير عربية.

وفي الحِقبة ذاتها، شهد بلد كبير وقريب من العالم العربي، هو إيران، مصادرة ثورة شعبية قامت عام 1979، على يد رجال الدين، الذين أنشأوا «نظاماً إسلامياً جديداً»، كان له تأثير على مصير «المشرق العربي»، وهو ما ستكون لنا مناسبة نشرحه فيها.

انجذاب جديد إلى الإسلام

انطلاقاً من تلك الأحداث، راح الانجذاب الجديد إلى الإسلام يطغى في الساحة الإعلامية والفكرية والأكاديمية الدولية كلما تعلق الأمر بالمسلمين، وبالعرب منهم على وجه التحديد. وثمّة حلقة جديدة من هذه الجاذبية استولت ليس على الغرب وحسب، بل أيضاً على جزء من الفكر العربي، الذي أصبح مفتوناً بدينه الخاص، بعد انقضاء أكثر من قرن ونصف القرن من التطور في اتجاه قيام تشكيل مجتمعات علمانية. وبالتالي تماشى هذا الجزء من الفكر العربي مع السياق

الجغراسي الجديد، الذي نشأ نتيجة حرب أفغانستان (1980 - 1989)، والذي تميز بتحشيد هائل للدين الإسلامي، شجعته الولايات المتحدة وحلفاؤها الغربيون في المرحلة الأخيرة من الحرب الباردة، التي كانت فيها جميع الوسائل والوسائط مبررة لإسقاط الاتحاد السوفياتي.

وعليه، فلقد حظي هذا الجزء من الفكر العربي بتغطية إعلامية هائلة واهتمام أكاديمي تركّز حصراً على الدين الإسلامي في تعبيراته الأصولية السلفية. ومن هنا، بدأت النهضة الملفِتة التي طبعت الثقافة والفكر العربيين والتي استهلت في بداية القرن التاسع عشر في ظلّ حكم محمد علي (1805 - 1849)، تشهد ضموراً سريعاً في الذاكرة منذ الربع الأخير من القرن العشرين. وما لبثنا أن شهدنا سيلاً جارفاً من الدراسات والتحليلات حول الإسلام السياسي ومختلف حركاته، المعتدلة منها والمتطرفة. وقد زاد من جاذبية المشهد كون أحد «الأبطال» الحديثين لهذا النوع من الإيديولوجية الإسلامية، واسمه أسامة بن لادن، هو عربي مولود في أسرة ثرية من رجال الأعمال السعوديين، وكان على رأس المقاتلين العرب خلال حرب أفغانستان الأولى، ضمن حملة المساعدة الأميركية العسكرية.

وخلال حرب أفغانستان الثانية، التي بدأتها الولايات المتحدة عام 2001 انتقاماً لهجمات 11 أيلول/سبتمبر المذهلة في ذلك العام، في كل من نيويورك وواشنطن، اتضحت وبشكل واسع هذه الجاذبية من خلال صور «أسامة بن لادن» التي بثَّتْها في تلك المناسبة جميع أجهزة التلفزيون في العالم مراراً وتكراراً، مستخدمَةً في ذلك أشرطة الفيديو الواردة حصراً إلى قناة الجزيرة، التي أنشأتها إمارة قطر النفطية في تشرين الثاني/نوفمبر من عام 1996، والتي يظهر فيها الرجل بلحية طويلة بيضاء، مرتدياً ملابس تحاكي ملابس السَّلف، مكونة من ثوب أبيض بسيط ونعلين، على خلفية مناظر جبال أفغانستان شبه القاحلة. وهكذا ظهر أسامة بن لادن كالنبي موسى، محاطاً بمجموعة صغيرة من الأنصار، متكئاً على عصا، ومُمْتَشِقاً الكلاشنيكوف على كتفه أو في يده.

وكما سنرى في هذا الكتاب، حدث هذا التطور في إطار من «إعادة أسلمة» المجتمعات العربية، وفاقاً لرغبة التيارات الفكرية المتنوعة والمتفارقة ذات الطابع الهويتي والجيوستراتيجي. وبالتالي، شَنَّت تلك التيارات حرباً ضروس ضد الإيديولوجية القومية العربية ذات التوجه العلماني والاشتراكي. وكانت أيضاً مداراً

للتحليلات الأكاديمية للاستشراق الأوروبي، فهيمنت على الساحة الفكرية العربية منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى نهاية القرن العشرين. وفجأة، راحت الإيديولوجية، التي نصفها بالمناهضة للقومية العربية، والتي وضعها مفكرون إسلاميون عرب جدد، تنتشر انتشاراً سريعاً، وكان لها صدى استثنائياً في الإعلام والبحوث الأكاديمية، غير متناسب في الغالب مع انتشار وجوده ميدانياً؛ بل إن هذا الانتشار وذاك الصدى أسهما إسهاماً كبيراً في حجب رؤية ما كان يحصل من توسع عميق في الفكر العربي الداخلي المنشأ النشط والعقلاني والنقدي، حتى في المجال الديني.

ومع أن عصر النهضة العربية شكل موضوعاً تناولته بعض الأعمال الأكاديمية في منتصف القرن الماضي، إلَّا أنه بدا ماضياً في الاضمحلال فالتلاشي من الذاكرة في العالم العربي الحالي، وكذلك من الاستشراق الأكاديمي الجديد أو من الدراسات الإسلامية الجديدة، في كل من أوروبا والولايات المتحدة. ذاك كان بخاصة حال حركة التجديد الديني الإسلامية التي شهدها العالم العربي بين عامي 1820 و1950، وأطلق عليها اسم إسلام التنوير. وهذه الحركة حملتها مجموعة من المفكرين العرب، ولا سيما شخصيات مرموقة درست في جامعة الأزهر في مصر، وهي كانت في منبِتها تنتمي إلى طبقات اجتماعية مختلفة، حضرية وريفية، ميسورة أو معدمة. ثم إن هذه الحركة اندرجت، في تلك الحقبة، في حركة أوسع للفكر العربي، الذي واجه عديداً من التحديات وكان بالتالي متلهفاً لإدراك العالم الحديث بكل تعقيداته، من أجل إعادة بناء المجتمع العربي، الذي استمر غارقاً في سبات طوال قرون عدة، في ظلّ سلطنة عثمانية ماضية إلى الزوال.

في صفحات هذا الكتاب، سنذكّر بأسس هذه النهضة وسياقها الاستثنائي، مع الإشارة إلى أنّ التحليلات عن العالم العربي المعاصر، إما تتجاهلها وإما تشير إليها على نحو غلبت عليه السلبية والفظاظة، كونها لم تكن سوى حركة تحديث سطحية للمجتمعات العربية، لتقليدها سطحياً الحضارة الأوروبية، وبالتالي سبّبت حالة اغتراب خطيرة. والعالم العربي، الذي حلّ الأوروبيون فيه محل العثمانيين واستعمروه وتولوا زمام مصيره، شهد من جهته، في نهاية المطاف وحسب هذه التحليلات، فشلاً لحركة الإصلاح الديني المستوحى من الأفكار الأوروبية، نظراً لرفض الطبقات الشعبية «المؤمنة» والمتدينة. بالتالي ظلّت حركة الإصلاح حقيقة مقتصرة على نخبة ضئيلة التمثيل للذهنية الشعبية. فكان ردّ الفعل المنغلق على

الهوية الإسلامية أمراً عادياً، كما وتجلّت ضرورة أن يَلِجَ العرب الحداثة من بوابة إعادة أسلمة مجتمعاتهم. إنَّ هذه السّردية، قد أصبحت نمطية، في العديد من الدراسات الأكاديمية أو المقالات الصحفية الطابع، وهي التي نقوم في كتابنا هذا بنقدها عبر مسح جميع الاتجاهات في الفكر العربي، سواء أكانت مباشرة سياسية الطابع أم ركزت بصورة أعمّ على المناقشات الفلسفية والأنثروبولوجية الكبرى بشأن بُنَى هذا الفكر.

رحلة في الفكر العربي المعاصر

في هذا البحث، وقبل الشروع في توصيف النزعات المختلفة في الفكر العربي وتقويمها، كان من الضرورة بداية، إظهار ينابيع الثقافة العربية، وهذا ما قمت به في الفصل الأول الذي يستعرض غِنى أنماط التعبير وتنوعها في حضارة العرب، وهو تنوع لا يزال قائماً حتى اليوم، على الرغم من جو الترهيب الديني الثقيل الذي يسود في كثير من المجتمعات العربية منذ بضعة عقود.

ويخصَّص الفصل الثاني للإشكالية المعقدة المتعلقة بالهوية الدينية والهوية القومية، وهي إشكالية مزقت الفكر العربي، وبخاصة على أثر الإخفاقات المتتالية للأنظمة التي تبنّت الفكر القومي. إن فهم هذه الإشكالية لأمر حاسم في الواقع للخروج من منحى الخلط بين هذين النوعين من الفكر أو لاستخدام هذه الصفة أو تلك لتصنيف هذا الفكر. وهذا النهج ضروري لفهم الحركية العامة للفكر العربي المعاصر. بعد ذلك، سأستعرض في الفصل الثالث، الصعوبات المنهجية الطابع لاكتناه الفكر العربي المعاصر، وأتناول مطبّات أخرى تتربّص بتلك العملية، لا سيما لعبة المرايا مع تقاليد الاستشراق الأوروبي. وبالمثل، سوف أبيّن أثر السياقات الجغراسية المتغيّرة في الإشكاليات التي كان على الفكر العربي مواجهتها، منذ حملة نابوليون بونابرت إلى مصر (1798) حتى تعميم الهيمنة الاستعمارية الأوروبية على العالم العربي، المتمثلة باحتلال بريطانيا لمصر عام 1882، في الوقت الذي نجحت فيه فرنسا في السيطرة على المجتمعات العربية - الأمازيغية في شمال إفريقيا. وأخيراً، سأتناول بالتحليل السريع، الظروف المؤسساتية والمادية للإنتاج الفكري في العالم العربي المعاصر.

إنّني أخصّص بعد ذلك الفصل الرابع للتغيّرات السياسية والاجتماعية

والاقتصادية التي أثَّرت في العالم العربي منذ بداية القرن التاسع عشر وفي طليعتها كل من تجارب التحديث في مصر وتونس، وانهيار السلطنة العثمانية، والهيمنة الكاملة لفرنسا وإنكلترا على المقاطعات العربية التابعة لهذه السلطنة، ثم تصفية الاستعمار، وإنشاء دولة إسرائيل والحرب الباردة. هذه التغيّرات متواصلة حتى اليوم على نحو متسارع وقد تجسدت في غزو العراق واحتلاله من قبل الأميركيين في عام 2003، ثم في بداية موجة الثورات الشعبية في عام 2011، ما أدى إلى تدخلات عسكرية خارجية جديدة وحروب أهلية نشبت على أثرها في كل من ليبيا وسوريا، والبحرين واليمن أيضاً؛ وأخيراً، غزو أجزاء كبيرة من الأراضي السورية والعراقية، في صيف عام 2014، من قبل الحركة الإرهابية التي أعلنت نفسها «الدولة الإسلامية في العراق والشام»، متعرّضة بالسوء والعنف للأقليات الدينية المسيحية والإسلامية. واستعرض في هذا الفصل أيضاً الاضطرابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العلاقات العربية - العربية نتيجة زيادة أسعار النفط، ابتداء من عام 1973، والتي ساهمت في كسوف التأثير الثقافي للمجتمعات الحضرية، وخصوصاً في «المشرق العربي»، لمصلحة المجتمعات البدوية في شبه الجزيرة العربية. وما الصعود القوي للأصولية الدينية إلَّا ثمرة، إلى حد كبير، لهذا التطور الرئيس الذي أصاب العالم العربي برمته بدرجات متفاوتة.

واعتماداً على هذه التحليلات، يحدّد الفصل الخامس مصادر الخلاف الرئيسة التي عصفت بالفكر العربي والنخب السياسية، أي «بلقنة»[8] الأقاليم العربية، والمسألة الفلسطينية، والحرب الباردة ثم الهيمنة الأميركية التي أفضت في نهاية المطاف إلى غزو العراق في عام 2003، كما والثورة الإيرانية عام 1979. إزاء هذه التطورات، ازداد عمقاً التفكك في الدول العربية وفيما بينها. ونعرِض في هذا الفصل لمحاولة تفسير ترى السبب الرئيس للشقاق في افتقار النخب إلى الخبرة، التي يقودنا غيابها إلى طرح مشكلة تخلّي العرب عن السلطة في القرن التاسع لمصلحة زُمَر المماليك من الأتراك والفرس، ما قد يفسّر الإدارة السياسية الكارثية في معظم الدول العربية وعدم وجود تقاليد راسخة للنخب في ممارسة السلطة وللمثقفين الذين يدورون في فلكها.

ويحدّد الفصل السادس، انطلاقاً من المعطيات المختلفة، عوامل إطلاق شرارة النهضة العربية في منتصف القرن التاسع عشر. ثم يأتي دور الأسئلة المطروحة من قبل المثقفين، والمتركّزة ليس حول مشكلة الهوية وعلاقتها بالدين

وحسب، بل وحول أسباب تأخر المجتمعات العربية مقارنة بأوروبا الصناعية والغازية، خصوصاً وأن الوعي القومي العربي الناشئ حينذاك أخذ بالنمو السريع على أثر زوال السلطنة العثمانية. وعليه وصّفت في الفصل السابع ازدهار هذه النهضة، الذي امتدّ طوال قرن كامل (1850 - 1950)، وتميز برغبة جامحة للتحديث. وفي خضم هذه الحيوية التي تميزت بها النهضة، برزت شخصيات درست في مؤسسات دينية عريقة كجامعة الأزهر في القاهرة، ولعبت أدواراً رئيسة، فيما راحت حركة نسائية مثيرة للإعجاب تفرض نفسها منذ بداية القرن العشرين. ولقد تضاعفت الأسئلة المتعلقة بأنموذج التنمية الأوروبية، بطريقة متناقضة في غالب الأحيان - على غرار ما كان يحدث في روسيا حيث تَوَزّع مثقفوها بين انحياز للثقافة السلاقية وانحياز للثقافة الغربية. لكنْ، بقيت الخلافات بين المفكرين العرب محتفظة احتفاظاً شديداً بأصول اللياقة، مثلما يشهد عليه، في أوائل القرن العشرين، الخلاف بين الإصلاحي الديني محمد عبده (1849 - 1905) وفرح أنطون (1874 - 1922)، صاحب المنهج الوضعي المقتنع بفوائد العلمانية. وعلى المنوال ذاته من الودّ، جرت الحوارات بين كبار المفكرين العرب في ذلك العصر، مثل جمال الدين الأفغاني أو محمد عبده، وبعض من نظرائهم الأوروبيين المشهورين، مثل إرنست رينان (Ernest Renan) وغابرييل هانوتو (Gabriel Hanotaux)، باحثةً في مسألة طبيعة الإسلام وقدرته على التكيف مع العالم الحديث[9].

أما الفصل الثامن، فمكرّس للبحث في تطوير أشكال مختلفة من القومية العربية في سياق حِقْبَة ما بين الحربين العالميتين وامتداداتهما في النضال من أجل تصفية الاستعمار في العالم العربي، خلال المرحلة الممتدة بين عامي 1940 - 1980. لذلك أستعرض في مرحلة أولى، أعمال المفكرين القوميين الرئيسين المتحدرين من جيل عاش ضمن ظرف سياسي مختلف عن ذلك الظرف الذي عاشته الأجيال السابقة، وهي التي بنت نهضة اللغة والثقافة العربيتين؛ ثم، أتناول، في مرحلة ثانية، مناقشة الحركات الكبرى التي نادت بالفكر القومي. وكامتداد للفصل الثامن، يتناول الفصل التاسع بالتحليل ألواناً أخرى من النزعة القومية في المجتمعات العربية ومنها النزعة القومية السورية المرتكزة على وحدة «بلاد الشام» (سوريا والعراق وفلسطين) أو النزعة المؤسَّسة على الانتماء إلى دول ترسم حدودها الجديدة، بالإحالة إلى جذور فينيقيا القديمة أو الحضارة الفرعونية أو البابلية؛ أو إلى نزعة قومية مغاربية أو دول جرى تفصيل حدودها استناداً إلى هويات فرعية طائفية

أو إثنية. إن أهمية عامِلَيّ اللغة والثقافة، اللذين يوحدان جميع هذه المجتمعات على الرغم من الانقسامات التي تفرّق نخبها ونزاعات الدول في ما بينها، تقع هي الأخرى ضمن تحليل الظاهرة القومية. أخيراً، أعرض سريعاً في هذا الفصل لمؤسستين رئيستين، هما بمثابة حارستين للذاكرة ولهذه الهوية الثقافية، أي مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة الدراسات الفلسطينية.

يحلّل الفصل العاشر تأثيرات الإخفاقات التي مُنِيَت بها السياسات المتعاقبة في الفكر السياسي العربي، أي الفشل في تحقيق الوحدة العربية، ولكن أيضاً في تحرير فلسطين، وهو فشل يتجسّد في الهزيمة العسكرية النكراء للجيوش العربية الثلاثة (المصري والسوري والأردني) في المواجهة مع الجيش الإسرائيلي في شهر حزيران/يونيو من عام 1967، والتي تعكس دوام التخلف الاقتصادي والتكنولوجي المعمّم، الذي كفل لإسرائيل نصراً سهلاً، وسمح لهذا الوافد الجديد إلى الشرق الأوسط أن يحتل في ستة أيام ما تبقى من فلسطين التاريخية، أي الضفة الغربية لنهر الأردن ومنطقة غزّة بالإضافة إلى مرتفعات الجولان السورية وشبه جزيرة صحراء سيناء المصرية الشاسعة، وذلك كله بعد إنشاء كيانه في عام 1948.

لقد نجم عن هذه الهزيمة ظهور استثنائي لتفكير عربي نقدي يتناول مبانيه الفكرية، مخصّباً بمساهمات رئيسة مستوحاة من الماركسية. وهذا ما أفضى إلى تحقيق تقدم هائل في الفكر العربي، فانفتح على مزيد من الجهد الهادف إلى إدماج القيم الإنسانوية الكونية، التي تكفل له إيجاد حلول لظواهر القهر السياسي والتخلّف. ولقد استُتبع هذا التفكير النقدي الجديد بإعادة النظر في بعض اليقينيات المتعلقة بالهويات، وكذلك بالمسائل الفلسفية والسياسية لفكر النهضة العربية «المثالي». وبالاستناد إلى ذلك، شهد الفكر السياسي العربي تجاذباً بين تيارين اثنين متناقضين: في جانب، إيديولوجيات ثورية متزايدة الجذرية، ولا سيما في الحركات المسلحة الفلسطينية، الساعية إلى إعادة النظر في مجمل النظام السائد في العالم العربي، وهو أمر من شأنه تحرير طاقات الأمة العربية في هذه النظرة الثورية، وبالتالي الإسراع في تحرير فلسطين وتصفية الهيمنة الإمبريالية على المنطقة؛ وفي جانب آخر، حركات إسلامية لا ترى خلاصاً للمجتمعات العربية إلَّا في الانكفاء والتقوقع على هوية دينية وفي العمل على أساس قومية إسلامية جامعة لكل الشعوب التي تتديّن بها، ساعياً إلى إيجاد «صحوة»، من شأنها أن تفضي إلى نهضة تقوم على أسس أخرى، غير تلك التي وضعتها النهضة العربية في القرن

التاسع عشر وخلال العقود الأولى من القرن العشرين. وتجدر الإشارة إلى أن هذه النهضة باتت تُعتبر مسؤولة إلى حدّ كبير عن الإخفاقات العربية المتعاقبة بعد الاستقلال، كونها عزّزت «التغريب» في الفكر والمؤسسات، مهملة التراث الديني السياسي المجيد للإسلام، لمّا كان في فجره. وهذا ما أدى إلى «مسخ الشخصية» العربية، وانقياد العرب إلى ثقافة علمانية ومادية ليست من طبائعهم؛ ومن هنا كان الوهن الذي أصاب مجتمعاتهم. فنحن هنا داخل سردية نمطية في سطحيتها، كونها بعيدة كل البعد عن واقع التطورات الاجتماعية والاقتصادية والجغراسية التي تواجهها المجتمعات العربية.

ولهذا السبب، تَمّ تكريس الفصل الحادي عشر لتوصيف صعود الإيديولوجيات الإسلامية المناهضة للقومية العربية، الماضية في طرح نفسها كبديل للفكر القومي العربي، الذي اعتبر مسؤولاً عن الفشل في مواجهة إسرائيل، ولكن بشكل أكثر شمولية عن غزو الأفكار والثقافة والمنتجات الثقافية الخاصة بالحضارة الغربية العلمانية «المادية» والفردانية المنافية للحضارة العربية الإسلامية وبالتالي لعبقريتها. إن المسألة تتعلق بفكر يناهض بضراوة الفكر القومي والفكر الماركسي على السواء. ولكن الإيديولوجيات الثورية العربية ظَلَّت تؤكد استمرارية وجودها من خلال الحركات المسلحة الفلسطينية واللبنانية حتى نهاية ثمانينيات القرن العشرين. ولقد عكس هذا التناقض الحاد تفاقم الصراع على السلطة داخل المجتمعات العربية، كما وبين النخب الحاكمة في مختلف أقطارها. إن النخب الجديدة ذات النزعة الإسلاموية والصاعد نجمها حينذاك، عبّرت في كثير من الأحيان - وما تزال - عن الأفكار الدينية المتطرفة المنبثقة عن التيار المحافظ المُقْتَات بالقوة المالية ووسائل إعلام الإمارات والممالك النفطية، التي شهدت بدورها صعوداً لموقعها في النظام الإقليمي والدولي.

وبناء على ما تقدم، يوصّف الفصل الثاني عشر المعارك الفكرية الطاحنة بين التحديثيين المتعلقين بتصور علماني للعالم والمحافظين الدينيين الذين يرفضون العلمانية، بوصفها حسب مخيلتهم أداة مركزية لمسخ هوية العرب المسلمة. وفي خلفية هذه المجادلات، وقعت انعكاسات الثورة الإيرانية لعام 1979، التي قالت في نفسها إنها ثورة «دينية». وبالفعل، أسهمت هذه الثورة في إضفاء طابع إسلامي على الإيديولوجيا المناهضة للإمبريالية والمساندة للفلسطينيين، كما وعلى مفرداتها ومصطلحاتها. ولقد أنتجت أيضاً توليفة غريبة قرنت فيها مبادئ السيادة

الشعبية الجمهورية الطابع برقابة إسلامية من قبل رجال الدين لأداء المؤسسات الدستورية الحديثة. ولن يتأخر هذا التلوين «الشيعي» لتغيير النظام في إيران، في إثارة المخاوف، لا بل الغضب، في الجانب العربي، حيث ساد منذ نهاية الحقبة الناصرية، وفي ظل قيادة المملكة العربية السعودية، مفهوم سنيّ للـ «صحوة» الدينية. وفي العام 1980، أقدمت العراق على غزو إيران، بدعم من البلدان الغربية والأنظمة العربية الحليفة لها، ولا سيما الممالك النفطية، ما أدّى إلى شحن النفوس وزرع البلبلة في الفكر العربي.

إضافة إلى ذلك، يلقي هذا الفصل الضوء على تطور النزاع الهُوِيَّتي في العالم العربي بين الأصالة الإسلامية التي اعتبرت غير قابلة للذوبان في الحداثة، من جهة، والتفكير النقدي، بما في ذلك الفكر الديني المنفتح على تطور العالم والحريص على تشخيص أسباب المأساة العربية، من جهة أخرى. وسيُظهر هنا أيضاً التهديدات والضغوط والهجمات التي أصبح يمكن أن يتعرض لها المفكرون الإصلاحيون في العالم العربي، السائرون على خطى كبار الأسلاف؛ سبق أن قمت بتوصيف فكرهم في الفصل السابع. وهكذا سيتم التطرق إلى العنف المتصاعد من الحركات الإسلامية ضد بعض المثقفين الليبراليين والبالغ حدّ الاغتيال، مثل ما حصل في حالة محمود طه في السودان أو فرج فودة في مصر.

أمّا الفصل الثالث عشر فقد ركّز على محاولات التوفيق الإيديولوجيا بين الهوية الإسلامية المُدَّعِيَة انتماءَها إلى الماضي العربي الإسلامي المجيد، الذي أصبح جامداً مفتقِراً للمرونة من قبل حركات الإسلام السياسي والاتجاهات الحداثية والليبرالية ذات النزعة العلمانية و/أو الحركات القومية العربية. كما يستعرض هذا الفصل مختلف التيارات الساعية إلى قبول تيارات الإسلام السياسي التي قد تقبل على اللعبة الديمقراطية، والتيارات التي، على العكس، يعتقد المنضوون فيها، بضرورة تجذير الفكر الحديث والعلماني. وفي هذا الفصل، سأوصّف أيضاً استمرارية فكر نقدي قوي حتى داخل فكر الإصلاح الديني، فأحلل تفكير بعض كبار المثقفين العرب، الذين أنتجوا أعمالاً رئيسة، تمّ تجاهلها في بلدهم، في كثير من الأحيان، أو في أوساط البحث الاستشراقي. أما الجزء الأخير من الفصل، فهو مكرّس لأعمال كبار رجال الدين أو لعلمانيين لبنانيين مؤمنين بانتمائهم إلى المسيحية العربية، طوّروا تفكيراً منشِّطاً وخصباً، لا سيما حول الفكر الإسلامي المسيحي ومكانة الإسلام في التوحيد ولاهوت الخلاص.

ويقترح الفصل الأخير لمحة عامة عن الفكر العربي في مختلف اختصاصات العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية (الأنثروبولوجيا، والفلسفة، والتاريخ، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، إلخ)، مستحضراً أعمال بعض المفكرين البارزين، ولكن الذين يتم تجاهلهم في الغرب. وفي هذا الفصل، أخصّص مكاناً خاصاً للفكر الاقتصادي، الذي يظهر كالحلقة الضعيفة بين شتّى أنواع العلوم الاجتماعية في العالم العربي، فنكتشف أن النسيان كان من نصيب أعمال بعض المفكرين، على الرغم من مساهماتهم، لا سيما في تحليل الفشل في التصنيع وفي تملّك العلم والتكنولوجيا - وهي مسألة لا تزال ذات أهمية كبرى في المجتمعات العربية، حيث تشكل هذه الإخفاقات مجتمعةً التربة التي يتغذى منها العنف الإرهابي.

وفي الختام، سأسعى جاهداً إلى إعداد حصيلة لفكر يعاني عذاباً، ويميل إلى أن يصبح فكراً دائرياً مسكوناً بمشكلة الهوية التي يفترض أنها تتعرض للاعتداء من قبل الحداثة ومسلّماتها، سواء الإيجابية منها أم السلبية. وهذا الفكر يقع إلى حد كبير - ولكن ليس تماماً - تحت تأثير النزعة الأكاديمية ووسائل الإعلام الأوروبية والأميركية، كما يخضع لوسائل الإعلام المحلية، التي تمولها الممالك النفطية الحليفة للولايات المتحدة والحكومات الأوروبية. وسيتم هنا التطرق إلى شروط تجديد الفكر العربي، الضاربة جذوره في عصر النهضة المنسيّ، والذي يتطلع كثير من مفكريه إلى الاستقلال الفلسفي وإلى ظهور فكر جديد كفيل بوقف المناقشات العقيمة المهيمنة على الساحة الفكرية العربية، منذ نصف قرن، من أجل التمكّن من التصدي الناجح للمشكلات الحقيقية.

ولكن قبل هذه الرحلة في الفكر العربي المعاصر، فإنه من الأهمية بمكان إدخال القارئ إلى طبيعة هذه الثقافة وثرائها، سواءً ما يعود منها في نشأتها إلى حِقبة ما قبل الإسلام، أو ما انبثق من الحضارة العربية الإسلامية التي كانت بلا أدنى شك من كبريات الحضارات العظيمة، في تاريخ البشرية.

الفصل الأول

تنوع الثقافة العربية وحركيتها[10]

في السياق الجغراسي والفكري المعتَمِد على تسخير الدين لأغراض سياسية، والذي وصفته بإيجاز في المقدمة، فإن ذِخْر الثقافة العربية معرَّض للتغييب المتزايد. وثمّة ميل، في ظِلّ ظاهرة تجدّد الانجذاب تجاه الإسلام، فضلاً عن بروز ظواهر الأصولية الدينية منذ نصف قرن تقريباً، إلى إذابة الثقافة العربية في مفهوم الحضارة العربية الإسلامية الضبابي. لكن هذه المقاربة السائدة اليوم لا تنصف عبقرية اللغة والثقافة العربيتين ولا عبقرية اللغات والثقافات الأخرى الخاصة بشعوب عديدة اعتنقت الإسلام ديناً، ولكنها احتفظت بلغتها وثقافتها، بدءاً بالفرس أو الأتراك أو المسلمين في شبه الجزيرة الهندية أو حتى مسلمي إندونيسيا. وثمّة ميل، في الواقع، إلى نسيان وجود مجموعات لغوية أخرى (مثل الأمازيغ في المغرب العربي، والأكراد في المشرق) عاشت في وئام مع العرب، وأن هؤلاء جميعهم يعدّون فقط حوالى 320 مليوناً من أصل ما مجموعه 1.6 مليار مسلم في العالم (بناء على إحصاء أجري في العام 2011). وإننا ننسى أيضاً وجود الملايين من العرب المسيحيين في المشرق العربي، الذين انبثق منهم، في الحِقبة المعاصرة، مفكرون كثر شاركوا مشاركة نشطة في النهضة الثقافية للمجتمعات العربية، منذ القرن التاسع عشر.

التمييز بين الحضارة الإسلامية والثقافة العربية

كانت للعرب عبقريهم الخاصة منذ العصور القديمة؛ واختزال العروبة في

البداوة أو الروح السامية، كما كان يرى العالم الفرنسي إرنست رينان (Ernest Renan) في القرن التاسع عشر، يحمل في طياته صورة نمطية سهلة، تنضح بنفحة عنصرية؛ ولا تزال إذابة الهوية العربية في الهوية الإسلامية هي النهج الأكثر شيوعاً. في الواقع، يجدر التذكير بأنه إذا كان وسط شبه الجزيرة العربية الشاسعة وشمالها صحراوياً تماماً، خلافاً للجزء الجنوبي الذي يوصّف في الأدبيات الغربية بالمنطقة العربية «السعيدة»، أي اليمن الحالي وعُمان، فلقد انطلقت من شبه الجزيرة العربية موجات كثيفة ومتعاقبة من الهجرة إلى بلاد ما بين النهرين وامتداداً حتى منطقة البحر الأبيض المتوسط. حتى أن الثقافة العربية ذات الطابع البدوي، كان لها اتصالات كثيرة بالحضارات العظيمة في الشرق الأوسط. إن مكّة الوثنية في القرن السابع الميلادي، التي كانت معلماً في التجارة الدولية، والتي أصبحت في ما بعد طريق الحرير، كانت مدينة كبرى للتجارة والتبادل. وكان سكان شبه الجزيرة العربية آنذاك من المسيحيين واليهود، فضلاً عن الوثنيين. ثم إن اللغة العربية قد اغتنت بالثقافة السريانية الآرامية، أي ثقافة بلاد ما بين النهرين الممتدّة حتى البحر الأبيض المتوسط، كما وبالثقافة اليونانية والرومانية، التي كانت تتعايش معها في هذه المنطقة من العالم.

تلك هي المعطيات التي تفسر التنوع المدهش للثقافة العربية، والتي لا يمكن اختزالها بالفكر الديني الإسلامي، كما سنرى طوال رحلتنا في الفكر العربي. وبالتالي، سنحاول في هذا الفصل استعادة عبقرية الثقافة العربية، البعيدة كل البعد عن أن تكون ثقافة مغلقة، بل إنها كانت منفتحة لزمن طويل على الحضارات الأخرى وشغوفة بالتعرّف عليها. وفي ذروة الحضارة الإسلامية، شارك في هذه الثقافة العديد من المفكرين الذين ما كانوا عرباً، وانتموْا تحديداً إلى الفرس أو السريان الناطقين بالعربية التي أصبحت لغة حضارة عُليا، كونها حملت التنزيل القرآني الذي حَلّ في البيئة العربية. ولقد شكل هذا التنزيل مصدر اعتزاز، وبحق، في المجتمعات العربية والمستَعْرِبة، أي تلك المجتمعات غير العربية، التي نطقت بالعربية فأصبحت تعتبر عربية، ونحن نعني بها، تلك التي تسكن حوض بلاد ما بين النهرين امتداداً حتى شواطئ غرب البحر الأبيض المتوسط وشرقه (العراق، سوريا، فلسطين، لبنان ومصر ودول شمال إفريقيا).

وقد جلب التنزيل القرآني، وهو آخر الرسالات السماوية التوحيدية (بعد اليهودية والمسيحية)، للعرب القوة والمجد، وشكّل عامل تطوير مذهلٍ للحضارة

الإسلامية الواسعة المتعددة الأعراق، التي كانت في طليعة النهوض بالبشرية خلال الحِقبة الممتدة من القرن السابع إلى القرن الرابع عشر الميلادي. وهي انتشرت في جميع أنحاء الشرق الأوسط، وآسيا الوسطى، وشبه القارة الهندية، فضلاً عن جزء من أوروبا، كما وفي شبه الجزيرة الإيبيرية وجنوب شبه الجزيرة الإيطالية. وإن كان العرب قد خاضوا الفتوحات الأولى باسم الدين الحنيف، فإن الفتوحات التي اضطلع بها المسلمون في كل من إفريقيا الشمالية والأندلس، كانت من فعل البرابرة المعتنقين للإسلام. لقد أسس العرب أول إمبراطوريتين عظيمتين، على يد السلالتين المتنافستين ذات الأصول المكّية، أي: السلالة الأموية التي حكمت من عام 661 حتى عام 750، ثم السلالة العباسية (750 - 905) التي نجحت في الإطاحة بحكم الأمويين. وابتداءً من القرن العاشر، انتقلت السلطة الفعلية تدريجاً من العرب إلى الفرس والأتراك، وهو ما سنراه في الفصل القادم. هكذا اختفى العرب تدريجاً من التاريخ السياسي لمنطقة الشرق الأوسط، بعد أن لعبوا دوراً بارزاً فيه. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أننا سنتطرق في الفصل الثالث، إلى هذه الظاهرة البارزة التي قلما أُخذت في الاعتبار في تحليل الاضطرابات المعاصرة للمجتمعات العربية.

مع ذلك، فإنه من غير الجائز للمرء الخلط بين الحضارة الإسلامية والثقافة العربية. مما لا شك فيه أن اللغة العربية شكّلت خلال حِقبة طويلة ناقلاً لهذه الحضارة، تماماً كما كانت اللغة اللاتينية ناقل الحضارة المسيحية في أوروبا. ولكن عادت في ما بعد اللغة الفارسية لغة حضارة بفعل تنشيطها عن طريق استعاراتها من اللغة العربية واعتماد الأبجدية العربية، جنباً إلى جنب مع اللغة التركية، التي شهدت توسّعاً كبيراً مع الفتوحات السلجوقية في آسيا الصغرى (1034 - 1298)، ثم تلك العثمانية (1280 - 1582). ولقد كان من شأن الفارسية والتركية أن تمازجا في آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية باللغات المحلية؛ بل إنهما ولَّدتا لغات جديدة، مثل لغة الأوردو في باكستان. وإنْ توقفت اللغة العربية تدريجاً عن كونها اللغة الحصرية للحضارة الإسلامية الكلاسيكية، إلَّا أن الثقافة العربية ظلت نشطة حتى القرن الرابع عشر، حيث شكّل الفكر الغني لابن خلدون (1332 - 1406)، الذي سأعود إليه لاحقاً، أوج هذه الثقافة وتوليفة رائعة من علم الاجتماع والفلسفة التاريخية، بالاعتماد على معارفه الموسوعية. وفي وقت لاحق، غرقت الثقافة العربية في سبات لبضعة قرون قبل أن تنهض من جديد في مستهَلّ القرن التاسع

عشر.

ولذلك يقتضي التمييز بين المنجَزات العظيمة للحضارة الإسلامية الكلاسيكية، التي كان للعرب أنفسهم وللغة العربية دور رئيس فيها، وإن لم يكن هذا الدور حصراً عليهم، وبين الثقافة العربية نفسها التي كانت موجودة قبل الإسلام، ومن ثم في أوج الحضارة الإسلامية، قبل الغفوة التي دامت أربعة قرون تقريباً (من القرن الخامس عشر حتى التاسع عشر)، تلتها نهضة الفكر العربي المعاصر، وهذا ما سوف نستعرضه في الفصول التالية. تندرج هذه النهضة تماماً في الأصول الشعرية للثقافة العربية، التي سنوصّفها أولاً. إذ لعب الشعراء العرب المعاصرون في الواقع دوراً رئيساً في التعبئة السياسية للنضال القومي من أجل الاستقلال. كما أنّ هذه الثقافة المتجددة، التي كانت تواجه تحديات العالم المعاصر، عبَّرت عن نفسها مرة أخرى متوسّلة النمط الأدبي، لا سيما مع ظهور الرواية العربية وتطورها، ولكن أيضاً النمط الموسيقي؛ وفي ما بعد احتلّ الفكر الفلسفي والفكر الإصلاحي، الديني أو الوضعي، مكاناً عظيماً، معزِّزَين بعضهما بعضا تبعاً للظروف القائمة في ذلك العصر.

النمط الشعري والموسيقي في الثقافة العربية

لا يزال الشعر الجاهلي مشهوراً حتى اليوم، سواء لتنوع المواضيع التي عالجها أم لاسم الشاعر الكبير امرؤ القيس (500 - 540)، الذي لقيت حياته المفعمة بالشهامة والرومانسية شهرة واسعة. إذ كان لشعره تأثير دائم في المدارس اللاحقة، وفي بعض المتخصصين العرب في الثقافة، كطه حسين (1889 - 1973)، الذين قالوا إن جزءاً من تراث الشعر العربي الجاهلي مكتوب في الواقع بعد تنزيل القرآن، ولكنه يعزى إلى تلك الحقبة الآفلة بغرض اجتناب قسوة الرقابة الدينية الطهروية. ولن تتغير مواضيع الشعر العربي منذ العصر الجاهلي. فبالإضافة إلى التَّغَنّي بجماليات الطبيعة - ولا سيما الصحراء -، كما وبعض الأماكن التي عاش فيها الشاعر، والحيوانات والنباتات، ركّز هذا الشعر كثيراً على الحب والإعجاب اللامحدودين بالحبيب، الذي يبكي الشاعر غيابه. وبما أن الأمر متعلق بحب غزلي وأفلاطوني، فهذا الجزء من الشعر العربي، وفاقاً لبعضهم، قد ألهم ربما الشعراء المتجولين الأوروبيين (troubadours) وفنّ الحب الغزلي (amour courtois) في أوروبا

في العصور الوسطى. كما وساعد الشعر على إبراز صفات الشجاعة، وروح الشهامة، والصبر، والكرم، التي لا طالما تغنّى العرب بها.

ولقد أثّر أيضاً شاعر كبير آخر على تطور الشعر العربي. إنه أبو نوّاس (757 - 81)، صاحب الشعر الحرّ غير المقيد في مواضيعه الجنسية الطابع، المتغزّل بالخمرة أو الغلمان، ولكن أيضاً بالمرأة، عاكساً للبيئة الحضرية المتطورة التي عاشها في بغداد. لقد تميز شعره غالباً بجرأته المحرّرة من القيود، ووصف في بعض الأحيان بالساخر، غير أنه تميز أيضاً بطابع مأساوي، عندما تناول عزلة الإنسان وهشاشة مصيره. ولقد قام الشعر أيضاً بدور سياسي هام، ألا وهو مديح أي زعيم سياسي كبير أو هجاءه أو رثائه.

من الواضح أنه يتعذر علينا ذكر جميع أسماء كبار الشعراء العرب السابقين على الإسلام واللاحقين منهم. ولكن من الضروري أن نؤكد على أهمية المكان الذي يشغله الشعر اليوم في المجتمعات العربية، التي لا تزال تُقْدِم بحماسة على تكريم كبار شعرائها، من أقدمهم إلى الذين لا يزالون على قيد الحياة. وفي الواقع، فإن إلقاء أجمل قصائدهم أو الاستماع إلى الشعر لا يزال جزءاً من الحياة اليومية. ومن بين المعاصرين الكثر، يذكر على سبيل المثال: أحمد شوقي (1868 - 1932)، وهو الشاعر المصري الملقّب في وطنه بـ «أمير الشعراء»، الذي نُفِيَ إلى إسبانيا بسبب شعره القومي، وذلك بقرار من حاكم مصر البريطاني سنة 1914، فبقي فيها حتى سنة 1920؛ ونزار قباني (1923 - 1998)، وهو شاعر سوري، كانت قصائده تتهكم بالأنظمة العربية، ولكنه أيضاً تغزّل بالمرأة وكتب في عذابات الحب. أما محمود درويش (1941 - 2008)، فهو شاعر فلسطيني كتب في الحنين إلى الأرض السليب، ودعا إلى تجاوز الألم لبناء مستقبل مشترك مع المستوطنين اليهود في فلسطين، في إطار إنسانية مشتركة جديدة. وعلي أحمد سعيد (أدونيس، 1935)، شاعر سوري عاش في بيروت قبل أن يختار طريق المنفى إلى باريس، وساهم بنشاط في تثوير الشعر وتحريره من قواعده التقليدية. ولا بدّ من ذكر الشاعر اللبناني بشارة الخوري (1885 - 1968)[11]، الملقب بالأخطل الصغير، تيمُّناً بأحد الشعراء العظام الذي عاش في دمشق في ظل الدولة الأموية، وأعني به الأخطل التغلبي (640 - 710)؛ وكذلك الشاعر اللبناني خليل مطران (1872 - 1949)، الذي عاش في مصر ردحاً طويلاً من حياته وساهم بشعره في تفتح القومية العربية... ومن الضروري أيضاً أن نذكر نجاح الشعراء العرب في المهجر (وقد كانوا في

غالبيتهم من اللبنانيين)، لا سيما جبران خليل جبران (1883 - 1931) ذو الشهرة العظيمة، والمهاجر إلى الولايات المتحدة، وكتابه بعنوان النبي (1923) الذي كتبه بالإنكليزية لا يزال واحداً من الكتب الأكثر رواجاً في الولايات المتحدة الأميركية.

من جهتها، تشكل القصائد الشعرية الشهيرة مادة يستوحيها الموسيقيون ويضعون ألحاناً لأجمل أبياتها. وعلى غرار الشعراء، يكرَّم الملحنون والمطربون العرب في كل مكان. فللمطربين مثل أم كلثوم، وفيروز، وعبد الحليم حافظ، وفريد الأطرش، ووردة الجزائرية، ومحمد عبد الوهاب، ومارسيل خليفة، بوصفهم جمعوا كل في شخصه العازف والمغني والملحّن على السواء، شعبية تفوق شعبية أي زعيم سياسي أو ديني. ومن هنا، فإن الأغنية، أسوة بالشعر، شكل من أشكال الفن الرئيسة لدى عرب الأمس واليوم. فالأغنية تستخدم للتَّغَنّي بالحبيب، كما يمكن استخدامها للتعبير عن رفض الظلم، وعن الحنين إلى فلسطين أو الأندلس في الماضي، تماماً كما يمكن وضعها في خدمة التقوى الدينية والصوفية. ذلك أن الشعر والغناء يخدمان أيضاً تعميق التقوى الدينية أو إحياء الصوفية، الذي يتناقض واتجاه التشدد الديني الرافض في أغلب الأحيان للشعر والموسيقى، أو بشكل أعمّ، لممارسة الفنون قاطبة. مع ذلك، لم يتمكن قط من فرض نظام أخلاقي صارم لفترة طويلة، كون التقاليد الثقافية الغنية متأصلة عميقاً في الهوية العربية، وهي جزء لا يتجزأ منها.

وأخيراً، كيف يمكن لنا عدم التّطرق إلى جمال العزف الموسيقي الكلاسيكي، لا سيما على القانون أو العود، إضافة إلى انكباب عدد من الملحنين على تأليف الموسيقى الجوقِيّة، مزاوجين غالباً بين الأنغام العربية وروعة التأليف السمفوني الأوروبي.

الخطابة والنثر

مَنْ أحبَّ الشعر، أحب الخطابة والنثر أيضاً. لذلك فإن الثقافة العربية غنية بكثير من روائع الأدب. إذ نجد لنا دعوة في كل من جمال اللغة وقدراتها التعبيرية، نظراً إلى جذور مفرداتها الثلاثية وإمكانية الاشتقاق منها العديد من الألفاظ المعبرة أو استحداث مفاهيم عصرية، وصولاً إلى وضع قواعد بلاغية تسمح بصوغ عبارات فخمة وقوية. كما يمكن لهذه اللغة أن تسمح بصوغ جمل تستوي فيها البلاغة

بالاقتضاب، على غرار ما فعل الجاحظ (776 - 867)، لا سيما في كتاب البخلاء، أو ابن المقفع (720 - 757)، الذي وضع كليلة ودمنة، وهو الكتاب الأكثر شهرة في الأدب العربي إلى جانب ألف ليلة وليلة، وكناية عن مجموعة من القِصص القصيرة التي تصوّر الحيوانات من مختلف الأنواع في مشهديات تعيش فيها حياة مشتركة. ومن المرجَّح أن يكون الأديب الفرنسي جان دو لا فونتين (Jean de La Fontaine) قد استلهم هذه الحكايات، التي تجد مصدرها على ما يبدو في الأدب الهندي للقرن الأول من التقويم الميلادي. غير أن ابن المقفع أعطاها بدوره صيغة نقد سياسي لاذع، وكان مصيره في نهاية المطاف الإعدام، في بغداد بأمر من الخليفة المنصور.

مما لا جدال فيه أن فن الخطابة قد تطور بفضل الخليفة الراشد الرابع، علي ابن أبي طالب، ابن عم النبي وصهره. ولقد جمعت خطبه تحت عنوان نهج البلاغة، حيث تواكب قوة التفكير جمال اللغة الخطابية. والواقع أن النص القرآني نفسه قد مهد الطريق إلى البلاغة في التعبير عن الأفكار الأخلاقية العميقة، وغالباً ما أعطاها منحى شعرياً في عديد من التوصيفات المتعلقة بنظام الكون الخاضع لمشيئة الله؛ فضلاً عن قَصَص العهد القديم، التي تستعيدها سور عديدة من القرآن، في قراءة لا تمتّ إلى الحَرْفِيّة الضيقة بصلة، بل تتجاوزها لتستنبط منها.

وخلافاً للفكرة السائدة القائلة بأن الفكر العربي يولي أهمية للشكل، فإن هذا الفكر لا يغفل إعطاء المضمون حقّه من النوعية والثراء والتنوع. فمفكّروا الحضارة الإسلامية الكلاسيكية الكبار - عرباً كانوا أم فرساً أم أتراك، وفي بعض الأحيان متديّنين بالمسيحية أو اليهودية أو الزرادَشْتِيّة - كانوا شخصيات ذات ثقافة واسعة تغطي صنوفاً معرفية عدة ومنها: الطب، وعلم الفلك، والفيزياء، والرياضيات (بما في ذلك الجَبْر) أو الفلسفة - التي خصّيناها بالجزء الأخير من هذا الاستعراض العام. كانت هذه الثقافة موسوعية، سابقة على تلك التي تطورت خلال عصر النهضة الأوروبية، ثم في القرن الثامن عشر الفرنسي على وجه الخصوص. لقد طوى النسيان، إلى حد كبير (أو تم تجاهله عن عمد[12]) اليوم، ما تدين به هذه النهضة وتلك الأنوار للفضول الفكري العظيم، الذي تميزت الثقافة العربية به في ذلك الوقت، وأصبحت ثقافة إمبراطورية الطابع بَدءاً من القرن السابع الميلادي.

دعونا أولاً، وقبل كل شيء، نشير إلى حركة الترجمة الواسعة النطاق التي شملت نقل النصوص اليونانية أو السريانية الكبرى إلى العربية. لقد شهدت هذه

الحركة ازدهاراً سريعاً بين القرنين الثامن والعاشر، مما أجاز للغة العربية استيعاب مجمل المعارف المتداولة في حوض البحر الأبيض المتوسط وفي سائر البلاد الواقعة في الفضاء السوري وبلاد ما بين النهرين. وفي وقت لاحق، سمحت الاتصالات المكثفة مع الشعوب والحضارات الأخرى بنمو هائل للمعارف والعلوم والتقنيّات التي ميّزت حضارة الإسلام الكلاسيكي. وإذا كانت الفتوحات العربية قد تركزت في حوض البحر المتوسط وبلاد فارس وتمدّدت حتى وصلت القوقاز وآسيا، فإن الاتصالات الثقافية كانت تتكثّف مع كل من الهند والصين. وكان الرحالة والتجار العرب يحدوهم الفضول حيال كل ما يتعلق بالشعوب والحضارات الأخرى التي استعارت منها الكثير الثقافة العربية (والثقافة المكتوبة باللغة العربية من غير العرب). والقَصَص التي تركها الرحالة أو الجغرافيون العرب، وبخاصة الأندلسي ابن جبير (1145 - 1217)، والإفريقي ابن بطوطة (1304 - 1369)، تشكل وثائق نفيسة لمعرفة حالة العديد من الحضارات في ذلك العصر.

أما كتاب ألف ليلة وليلة، الذي عرف عدة ترجمات بالفرنسية كما بالإنكليزية، فيضم مجموعة من الحكايات الشعبية العربية والفارسية والهندية. وبالإمكان اعتباره، بعد الإلياذة والأوديسة لصاحبهما هوميروس، رائد الأعمال الروائية الخيالية والإبداعية، وذلك لكونه أتى نتيجة لهذا الانفتاح، الذي تميز به الفكر العربي والذي حداه فضوله للتفاعل مع ثقافة الحضارات الأخرى المجاورة أو الأكثر بعداً. وكانت بغداد والقاهرة شرقي البحر الأبيض المتوسط وقرطبة وغرناطة في الشمال، المراكز الرئيسة لهذه الثقافة العربية المنفتحة على العالم، والتي استوعبت الاستعارات الأجنبية في عبقريتها الخاصة، وهذا ما فعلته أيضاً في الفلسفة.

الفلسفة العربية

من المألوف اليوم التنكر لأهمية الدور الذي لعبه العرب، أو التقليل من أهميته، في إنتاج خزانة المعارف المشتركة للإنسانية، وبخاصة في ميدان الفلسفة، مع العلم أن العديد من المختصين في فلسفة القرون الوسطى في أوروبا، وصفوا بالتفصيل تأثير الفكر الديني والصوفي والفلسفي العربي، أو ذاك المكتوب باللغة العربية بأقلام فارسية في تطور الفكر الأوروبي. ففي عام 1939، نشر المستشرق الإيطالي الشهير غوفريدو كوادري (Goffredo Quadri) كتاباً عظيماً متقناً في هذا

الموضوع[13]. فهو يعزو إلى غنى التفكير النظري الذي يجد نقطة انطلاقه في تنزيل القرآن، الذي يسميه «إسلامياً» وليس عربياً، هذا التأثير الكبير على تطور العقل في أوروبا.

فبالنسبة إليه وإلى مؤلفين أكثر معاصرة، وخصوصاً منهم آلان دو ليبيرا (Alain De Libera)، لم يكتف الفكر العربي بالتعليق على الفلسفة اليونانية، بل استخدمها لتسويغ ضرورة التوفيق بين الإيمان والعقل، وإدراج ظاهرة التنزيل في سيرورة تطور العقل البشري[14]. ذلك أن الفلسفة العربية حاولت التفكير بطريقة عقلانية في وجود الله وتجلّياته وعدالته المباشرة، على الرغم من الشرّ والعذاب والظلم؛ وهي تتناول أيضاً مسألة وحدانية الله، وأسبقيته على الطبيعة والكون، وسببيته، فضلاً عن مسألة جبرِيّة الأقدار والإرادة الحرة. وهكذا نرى أنّ المسألة تتعلق بمجمل المواضيع التي استرجعتها لاحقاً، أي منذ ديكارت (Descartes)، التعاليم المتطورة للاهوت الكنسي (scholastique).

اتّسم تاريخ القرون الأولى للإسلام، شأنه في ذلك شأن المسيحية، بكثير من الخلافات والجدل. فقد كان المفكرون العرب، في تلك الحِقبة، ملمّين بالنزاعات العقائدية المسيحية، وكذلك تلك التي وقعت بين اليهود والمسيحيين. فحاولوا تجاوز هذا الأمر، كما جاءت الدعوة إلى ذلك في التنزيل القرآني نفسه، الذي أعطى قراءة أخلاقية ومعنوية لتاريخ الديانتين التوحيديتين، والذي أتمّ عهد النبوة، إذ إنّ محمداً «خاتم الأنبياء»، بعد سلسلة الرسل والأنبياء منذ إبراهيم.

جراء ذلك، أثار علماء الدين والفلاسفة إشكاليات جديدة ومَهولة، أدّت إلى ازدهار مدارس تأويل النصّ القرآني. ثمة كتاب من القرن الثاني عشر للفيلسوف وعالم الدين الشهرستاني (1086 - 1153) بعنوان كتاب المِلَل والنِّحَل، يوصّف فيه مختلف الملل غير الإسلامية الموجودة في زمانه، فضلاً عن المدارس والمذاهب العديدة في تفسير الدين الإسلامي، وهي مذاهب كانت في تلك الحِقبة أكثر عدداً من اليوم. ويمكن اعتبار هذا التنوع نتيجة لحرية الفكر التي توافرت آنذاك، بل بشكل أشمل لحرية الرأي في المسائل المتعلقة بالدين قبل أن ينال منها التصلّب والجمود الفكري على يد السلاطنة الأتراك الذين حكموا العالم العربي وذاك الفارسي. وربما يعود السبب أيضاً في هذا التصلب الذي أوقف هذه الحرية الفكرية، إلى المجادلات العنيفة بين أنصار الفلسفة كإطار أوسع للمعتقد الديني، ضمن

العقل والمنطق، وبين المؤيدين لاستبعاد الأخير (أي العقل) لأنه قد يعرّض الإيمان بالله وكليّة قدرته للخطر.

ضمن الفريق الأول، نجد بين الأكثر شهرة أسماء الكِنْدي (القرن التاسع)، وهو عربي متحدّر من سلالة عريقة؛ يرجح أنه عاش في بغداد وحلب وينسب إليه أكثر من مائتي مصنَّف في اختصاصات وعلوم مختلفة؛ والفارابي (872 - 950)، من إقليم تركستان الحالي، عاش هو الآخر في بغداد ودمشق وحلب؛ أشهر كتاب له هو المدينة الفاضلة؛ وابن سينا (980 - 1037)، من أصل فارسي، اشتهر أيضاً بكتاباته الطبية والفلسفية على السواء، عاش في بخارى وهمدان؛ ابن رشد (1126 - 1198)، أندلسي، كان قاضياً وطبيباً، وقد طوّر الجدل الأكثر إثارة للاهتمام مع أحد الذين كان أكثر الرافضين للاعتراف بجدوى الفلسفة، أي الغزالي (1058 - 1111)، وهو من أصل فارسي، هو نفسه موسوعي، لكنه ندّد بـ «ضلال» الفلاسفة تنديداً شديداً في المسائل الدينية وأسهم بالتالي، على الرغم من ميوله الصوفية، في بداية انحطاط الفكر العربي.

ولقد انتشر التصوف انتشاراً واسعاً ليس عند العرب والفرس وحسب، بل أيضاً وسط مسلمي الهند وآسيا الوسطى. فالصوفية ممارسة تهدف إلى الترقي الأخلاقي الفردي الذي يقرّب من الله. تطوّر هذا الأنموذج من التصوف بواسطة كتاب رسائل إخوان الصفا، الذي يعود تاريخه على الأرجح إلى القرن الحادي عشر، وهو يشكل موسوعة لأولئك الذين يرصدون أنفسهم للارتقاء الروحي ويسعَوْن إليه.

ومن ناحية أخرى، فإنه لا يسعنا هنا إلَّا التنويه بأعمال الفقهاء الذين أسسوا أربعة مذاهب كبرى للإفتاء وتطبيق الشريعة (الحنفي والمالكي والحنبلي والشافعي). هذه الأعمال لا تَقِلّ أهمية عما سبقها، لجهة قياس أثرها سواء في إثراء الفكر العربي أم الفكر المعبّر عنه باللغة العربية. إن آراء الفقهاء، على تنوع مذاهبهم، لظاهرة لافتة. وعلى الرغم من أن بعضها على جانب شديد من التزمت والحرْفية، إلا أن ذلك لا يلغي ما يتصف به بعضها الآخر الوفير من ليبرالية ومعقولية، باعتماده على مفهوم الصالح العام وعلى ضرورة أخذ وطأة الظروف وتطورها بعين الاعتبار عند تطوير الشريعة وتطبيقها.

إن توافر الأعمال الزاهرة، كمّاً ونوعاً، التي أتاحها الفكر العربي و/أو الإسلامي في العصر القديم، كلّل بالعمل الاستثنائي لابن خلدون (1332 - 1406)،

التونسي المولد، والذي عاش متنقلاً بين شمال إفريقيا والأندلس ومصر، حيث أنهى أيامه. ولقد عاش هذا العبقري الخارج عن المألوف، سيرورة سياسية مضطربة، لكن ذلك لم يمنعه من وضع عمل ضخم، بما فيه «مقدمته» الشهيرة، وهي مقدمة لتأريخ البشرية العام وللدروس التي يمكن للمرء أن يتعلمها، بعنوان كتاب الأمثلة، أي العِبَر التي يمكن استخلاصها من دراسة التاريخ. وبهذا، كان ابن خلدون رائداً في فلسفة التاريخ، كما وفي علم الاجتماع والاقتصاد (بما في ذلك الجوانب النقدية)، والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية. وهو كان أول من وضع نظرية تأثير المناخ في أنواع مختلفة من الحضارة، اقتبسها عنه مونتسكيو (Montesquieu) بعد بضعة قرون. وكان أيضاً أول من عرض في مقدمته الاحتياطات ذات الطابع المعرفي، التي ينبغي على مؤرّخ الحضارات اتخاذها لكي يكون موضوعياً في أحكامه، لأن بالنسبة إليه، «كان الكذب متطرقاً للخبر بطبعته وله أسباب تقتضيه. فمنها التشيعات للآراء والمذاهب فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه... ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين... فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظَنِّه وتخمينه فيقع في الكذب... ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب». ولكن بالنسبة إلى ابن خلدون «من الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدم، الجهل بطبائع الأحوال في العمران»[15].

يصاب المرء بالذهول ليس أمام حجم المعرفة الاستثنائي في الجغرافيا، والعلوم، والدين، والاقتصاد، والاجتماع قياساً على زمن ابن خلدون، ولكن أيضاً لعمق الأفكار التي يستخلصها من التغييرات الناتجة عن حتميّة مرور الزمن على الحضارات والشعوب والأنظمة السياسية. وهو الذي عاش في زمن التغييرات المتسارعة (سقوط الأندلس، ونهاية الحروب الصليبية، وغزوات المغول)، وسعى جاهداً إلى التنظير لأسباب نهوض المجتمعات وتقهقرها. ولذلك كان رائداً فذاً في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، قروناً قبل أن تشغل هذه المسائل بال الثقافات الأوروبية. ويمثّل عمله بحد ذاته لوحة إجمالية واسعة تستعرض المعارف العربية في القرن الرابع عشر، وتوليفة أخلاقية وفكرية على السواء، في أحوال العالم كما كان في زمانه.

النهضة العربية في الفكر واللغة في القرن التاسع عشر

بعد سبات عميق بدأ منذ القرن الخامس عشر، عاد الفكر العربي لينهض من جديد في القرن التاسع عشر، بفعل الصلة بالحضارة الصاعدة في أوروبا، بما في ذلك فرنسا الإمبريالية التي سيطرت على حوض البحر الأبيض المتوسط بالاشتراك مع بقية أوروبا. فكانت المؤسسات والأعراف والأخلاق والسُّنَن والعادات الفرنسية موضع دراسة مكثّفة. وترجمت روائع الأدب الفرنسي، الأمر الذي سمح بالتآلف مع عديد من الأنواع الأدبية التي جرى نقلها إلى الثقافة العربية، ومنها: المباحث الفلسفية والسياسية والروايات والقِصص والكتابات المسرحية... وهكذا شهدت اللغة والثقافة العربيتان نهضة هائلة، بعد سبات دام طوال فترة الحكم العثماني، الذي بدأ انحطاطه مبكراً، في زمن معركة ليبانتو (lepante) في عام 1571.

عادت الثقافة العربية لتغتني من جديد وتشهد إعادة بنائها، إذْ تجددت اللغة وتوسّعت بإدخال مفاهيم جديدة إليها مستوردة من الحضارة الفرنسية، ولكن أيضاً من داخل اللغة هي نفسها، على يد روّاد من الشعراء ورجال الثقافة. تلك كانت حال إبراهيم اليازجي (1847 - 1906)، اللبناني الأصل، ابن الشاعر ناصيف اليازجي. عاش بين بيروت والقاهرة وحظي بشهرة كبيرة بفضل عديد من الكلمات والمفاهيم الحديثة التي ساهم في إدخالها إلى اللغة العربية. وتلك كانت حال العمل الرائع الذي صنّفه بطرس البستاني (1819 - 1883)، صاحب أول موسوعة عربية كبرى، إضافة إلى معجم لغوي. ولقد كان له دور رائد آخر تمثّل في إنشاء مدارس «وطنية»، ساهم من خلالها في تكوين النشء طبقاً لمفهوم المواطن؛ كما أنه ساهم في نشر الأفكار العلمانية عملياً يوم قال: «إذا كان الدين لله، فالوطن للجميع». ومن جهته، كان القرن التاسع عشر شاهداً أيضاً على دخول أعمال فلاسفة عصر التنوير أو المفكرين الليبراليين الإنجليز في الثقافة العربية؛ وهذا التجدد الثقافي انطلق وتجسّد على أساس التقرير الذي أعده الشيخ الأزهري المصري رفاعة رافع الطهطاوي (1801 - 1873) عن رحلته إلى فرنسا بصفته رئيس بعثة تقصّي حقائق، بتكليف من محمد علي باشا، والي مصر، عام 1826.

فلا عجب أن تشهد الثقافة العربية دَفْق الأبحاث في الفلسفة السياسية أو الاجتماعية أو الأخلاقية بَدءاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكما سنتبيّن لاحقاً، فإن هذه الأخيرة تأثرت بشكل كبير بالمذاهب الفكرية الأوروبية أكانت

وضعية وتطورية، أو اشتراكية، وماركسية، أو ليبرالية دستورية، أو دينية محافظة، أو انعزالية هويتية، أو قومية حداثوية؛ وهي كلها مذاهب غذَّت التيارات الأكثر تنوعاً، الماثلة في إنتاج مباحث وفيرة للغاية، كما وفي الصحف أو المجلات المعنِيّة بتغطية الحدث السياسي والاجتماعي التي أُنشئت وقتذاك. وهذا ما سنناقشه بالتفصيل في الفصل السابع من هذا المؤَلَّف.

وعلى صعيد آخر، شكلت وفرة الإنتاج الروائي سمة أخرى دمغت الثقافة العربية المعاصرة. إذ ازدهرت الرواية الحديثة في الأدب العربي في القرن العشرين[16]. فكان جرجي زيدان (1861 - 1914) بخاصة، صاحب العديد من الروايات التي تحدثت عن ملحمة الفتوحات العربية، ودور المرأة في هذه الفتوحات، وشهامة كبار قادة ذاك الزمن. ولقد استفاد الشباب من هذه الروايات؛ إذ إنها مكتوبة بلغة قرنت السهولة بالجمالية. ولا تزال الرواية العربية نوعاً أدبياً مفضلاً على سواه حتى اليوم. وتجدر الإشارة إلى أن أحد أعظم الروائيين العرب المعاصرين، المصري نجيب محفوظ (1911 - 2006)، قد حاز جائزة نوبل للآداب في عام 1988. وفي الواقع، تمثّل الرواية أفضل انعكاس للمعاناة والضياع اللذين أصيبت بهما المجتمعات العربية. فهي تعطينا صورة مفصلة عن لعبة الطبقات الاجتماعية، وهموم «الغلابة» في المدن (نجيب محفوظ)، ومعاناة أهل القرى (عبد الرحمن الشرقاوي 1920 - 1987)، ومآسي تسارع التغيرات في أنماط الحياة (الطّيب صالح 1929 2009 -). وفي الآونة الأخيرة، حقق العديد من الروائيات نجاحات كبيرة عندما تطرقت بالتفصيل إلى مشكلات المرأة العربية (نوال السعداوي، وفاطمة المرنيسي).

أما المسرح، فلم يكن غائباً عن ساحة الثقافة العربية المعاصرة، حتى ولو لم يكن يملك ما كان للرواية هي ذاتها من تأثير. فمسرح النقد الاجتماعي الشعبي، كما جسدته مسرحيات أو أفلام الممثل الهزلي السوري دريد لحّام، لا يزال يحظى بشعبية كبيرة. وسرعان ما حلَّت السينما في الواقع محل المسرح الذي حلّت محله في الآونة الأخيرة المسلسلات التلفزيونية. وعلى الرغم من الجودة المتفاوتة للسينما العربية، بما في ذلك تلك المصرية، فهي تحظى بشعبية كبرى في العالم العربي اليوم. وقد تكون مجرد مصدر ترفيه بما تحتويه الأفلام من رقص وغناء، على غرار السينما الهندية، غير أنها مستوحاة أيضاً من أعمال روائية عظيمة ومآسٍ اجتماعية، مثل الاختلافات بين الأجيال، ووضع المرأة، ومحنة الفلسطينيين.

أما الرسم، فهو أيضاً، كما النحت، فن في عزّ نموّه اليوم. وهو يمزج بمهارة جمال العناصر التزيينية التي طورتها الثقافة العربية الكلاسيكية، بالمعايير الحديثة في الفن التشكيلي، كما وفي مختلف أشكال التجريد.

وعلى الرغم من عودة التشدد الديني ابتداء من سبعينيات القرن الماضي، لم تخمد جذوة حرية التفكير والإبداع هذه على اختلاف أشكال التعبير الثقافية. وتجدر الإشارة إلى أن التقهقر الهويتي المتمثل، في الآونة الأخيرة، في إسلام متشدّد، يقع مصدره الأول في توسيع نطاق الإيديولوجية الوهابية، وهي عقيدة الدولة الدينية للمملكة السعودية، التي باتت صاحبة اليد الطولى على الساحة العربية قد أدرجت الآخر في الحركة العامة لردّ الفعل على العولمة وتوحيد أنماط الحياة. وفيما كان التوق إلى الحرية والكرامة قد وجد تعبيراً عنه في الحركة العامة للانتفاضات العربية في عام 2011، استمرت الفنون الشعرية والموسيقية والأدبية الكبرى، التي بنيت عليها الثقافة العربية، في القيام بدور نشط والتعبير عن حقائق المجتمعات العربية ومعاناتها.

وكما سيتبين لنا، فإن الفكر العربي قد تأثر أيضاً بالإيديولوجية التي أرساها الإمام الخميني وأنصاره في إيران عام 1979، من خلال الثورة الشعبية الكبيرة التي اندلعت في هذا البلد ضدّ النظام الشاهنشاهي. وبالتأكيد ليست إيران دولة عربية، ولكن لم يكن ممكناً لكل من الجوار المباشر والدور التاريخي الذي لعبه الفرس في تطوير الحضارة الإسلامية التقليدية العظيمة، إلَّا أن يترك تأثيره في الإنتاج الفكري العربي.

غير أن هذا الفكر قد تأثر بالقدر ذاته بالحركات الثورية العلمانية والحركات المناهضة للاستعمار والإمبريالية في العالم الثالث، وبخاصة في أميركا اللاتينية. وبالتالي لا يزال تشي غيفارا أو فيدل كاسترو حتى اليوم من الشخصيات التي تأثر بها جيل كامل من المفكرين العرب المناهضين للإمبريالية. ومن جهته، يبقى مسار الزعيم التقدمي المغربي المهدي بن بركة (1920 - 1965)، أحد مؤسسي وقياديي الحركة الوطنية المغربية ووحدة القوى الشعبية، الذي اغتالته يد جبانة في باريس في العام 1965، رمزاً جلياً لعصر كان الفكر العربي فيه مندرجاً في الحركة الهادفة إلى تحرير العالم الثالث. وكان لكتاب فرانتز فانون (Frantz Fanon)، معذبو الأرض (*Les Damnés de la terre*) (1961) أيضاً تأثيره في جيل من المفكرين العرب

النقديين، كما سنراه لاحقاً.

ولهذا السبب كان اختراق الفكر العربي بالتناقضات الحادة في العقود الأخيرة، لا سيّما وأن تأثير المدارس الأوروبية والأميركية لا يزال يضطلع بدور نشط، متوسّلاً مختلف القنوات، وهذا ما سندرسه في الفصل التالي. لقد تفاقمت هذه التناقضات جراء الأحداث العسكرية الهامة التي أثرت في العالم العربي، مثل الحروب العربية - الإسرائيلية الكبرى أو غزو الولايات المتحدة الأميركية للعراق، فضلاً عن أعمال العنف الإرهابية التي تهزّ هذه المجتمعات منذ ثلاثين عاماً.

وستكون هذه المعاناة وعواقبها على الفكر العربي موضع استكشافنا في الفصول التالية، وبخاصة منها تلك التي تركّز على الفكر السياسي العام. ولكن، قبل الشروع في هذه الرحلة، لا بدّ لنا من أن نحدد، في خطوة أولى، وفي معرض الفصل التالي، شروط الإحاطة بهذا الفكر، بكل ما يكتنف عليه من متغيرات، وكل ما يعترضه من مقيّدات، عارضين للبيئة المحلية والإقليمية والدولية التي نشأ فيها وتأثر بها. وينبغي، في خطوة ثانية، النظر في السياق والبيئة الجغراسية العامة، وهما واقعان يواجههما المفكرون العرب.

الفصل الثاني
الإشكالية المعقدة للهوية الدينية
والهوية الوطنية

ليس من السهل الإحاطة بالدينامية المضطربة للفكر العربي المعاصر وفهمها. ففي هذا المجال، تسود التباسات كبرى، يكمن الأكثرها بروزاً في الاختلاط الحاصل بين الفكر العربي والفكر الإسلامي. في الفصل السابق، أوضحتُ التمييز الذي ينبغي إجراؤه تاريخياً بين هاتين المقاربتين، والذي ينبغي الإبقاء عليه حيال الفكر المعاصر، وبخاصة الفكر السياسي. ولقد تبين لنا كم أن الثقافة العربية أكثر تنوعاً من الثقافة الإسلامية. بيد أن هذه الأخيرة كانت هي نفسها شديدة الثراء، متّسِمَةً بالتنوع الكبير لأنماط العلوم الدينية أو فروع علم الكلام الإسلامي الغني، والذي يصح القول فيه انطباق الاسم على المسمى. أما اليوم، وهذا ما سيكون لي عود إليه، لا ينفَكّ غنى اللاهوت الإسلامي، الذي شهده العصر الذهبي لهذه الحضارة، يتقلص ليتحوّل إلى مذاهب ذات نزعة محافظة ضيقة، اتخذ بعضها أشكالاً متطرفة، أمكنها أن تؤدي إلى العنف. ولقد تأثرت هذه الإيديولوجيات الدينية بأفكار أخرى، تنحو لأن تكون ذات طبيعة تمتّ بصلة إلى علم الكلام، غير تلك التي نشأت في العالم العربي، وبخاصة تلك الصادرة عن المسلمين الهنود السّاعين إلى الوقوع على ما يبرر انفصالهم عن المجتمع الهندوسي. من هنا إذن ضرورة التمييز بين الفكر الديني الإسلامي والفكر السياسي العربي.

التمييز الضروري بين الفكر العربي والفكر الإسلامي

ثمَّة عوامل عديدة لما يثيره هذا التمييز من التباس. بداية، هناك تقليد متّبع في الاستشراق الأوروبي يقوم على الخلط بين هذين النمطين الفكريين، أو أقلّه احتواء الفكر العربي في إطار الفكر الإسلامي الأوسع[17]. وأكثر من ذلك، يرى المستشرقون المتبحّرون أن الفكر الإسلامي هو غالباً ذاك الفكر الذي تميزت به الحضارة الإسلامية الكلاسيكية، أي فكر العصور الذهبية لهذه الحضارة، بين القرنين الثامن والرابع عشر. والواقع أن هذه الحضارة، التي شكلت اللغة العربية وسيلة نقلها الأساسية طوال تلك القرون، قد اختفت اليوم، كما اختفت الحضارة الأوروبية المسيحية التي شهدتها القرون الوسطى، والتي كانت اللغة اللاتينية ناقلتها. وفي حين أن اللاتينية لم تعد اليوم ناقلاً للفكر والحضارة، استمرت العربية لغة حيّة، وكما رأينا، تَعَصْرَنت وانتعشت إلى حدّ كبير. غير أن القول باستمرار وجود حضارة إسلامية حيّة وناشطة عابرة للقوميات وعابرة للإثنيات، يشكل الفكر العربي المعاصر قلبها النابض، لهو خطأ إبستمولوجي فادح في الإحاطة بهذا الفكر. وهذا خطأ وقع فيه عديد من المستشرقين، كما سنتبين لاحقاً.

لقد تجسد الالتباس مع شيوع التعبير المعاصر «الحضارة العربية - الإسلامية»، الذي أرسى استمرارية تاريخية مصطنعة بين الثقافة العربية والحضارة الإسلامية الكلاسيكية الكبرى. وحدها هذه الأخيرة هي التي يمكن وصفها بالعربية الإسلامية، نظراً للدور الرئيس الذي لعبه الفاتحون العرب الحاملين للنبوءة القرآنية الجديدة، في الحِقبة التي ولدت فيها نشاطات ثقافية وتنامت في سائر الميادين، الدينية وغير الدينية. على هذا الأساس، كرّس عام 1991، المستشرق البريطاني الشهير، اللبناني الأصل، ألبرت حوراني (1915 - 1993)، أحد مؤلفاته لتاريخ العرب، أرَّخ فيه، في الحقيقة، لتاريخ الحضارة الإسلامية[18]. في هذا الكتاب، الغني بالمعلومات والمكتوب بإتقان، لم تُعطَ أية معلومة حول تاريخ العرب قبل مجيء النبوءة القرآنية، فظهر هذا التاريخ كما لو أنه لم يبدأ إلَّا مع ولادة النبي محمد. وفي هذا المؤلّف، نرى التاريخ العربي يذوي تماماً مع تاريخ تشكل المجتمع الإسلامي الجديد ذات الطابع التوسعي، ومن ثم مجتمع السلطنة العثمانية. وفي القسمين الأخيرين من الكتاب فقط، أي الرابع والخامس، تركَّزَ العمل على تاريخ العرب في ظلّ هيمنة القوى الأوروبية، ومن ثم على عهود الاستقلال.

أما المفكر التونسي الكبير هشام جعيط، المولود عام 1935، فلقد ساهم بدوره في تعزيز المفهوم «العربي - الإسلامي». ففي كتاب نشر له عام 1974،

حاول أن يحلل، وفاقاً للمنهج الأنثروبولوجي، الشخصية العربية المعرّفة بأنها عربية - إسلامية[19]. كما نشر أيضاً مؤلفات أخرى، ركّز فيها تركيزاً شديداً على القضايا الإسلامية، منها الفتنة الكبرى، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر (1989)، حيث يتماثل منشأ الفِتن العربية المعاصرة بالصراعات على خلافة النبي[20]. أما محمد أركون (1928 - 2010)، وهو باحث في الشؤون الإسلامية من أصل جزائري ذائع الصيت في فرنسا، فقد نشر عام 1975، ضمن سلسلة «ماذا أعرف؟» الفرنسية، خلاصة عامة حول الفكر العربي، كرّسها في الواقع، وبالكامل تقريباً، للفكر الإسلامي الكلاسيكي. وفي الفصل الأخير فقط، تناول أركون «انبثاق الحداثة» في هذا الفكر[21].

مما لا شك فيه - وهذا أمر لي عود إليه - أن واقع كون النبي، مؤسس الإسلام، عربي وأن واقع نشوء هذا الدين، الذي أصبح بسرعة عابراً للقوميات، في قلب شبه الجزيرة العربية، في القرن السابع، شكّلا بالنسبة إلى العرب مدعاة فخر ما انفكت قائمة إلى اليوم، حتى لدى كبار المفكرين العلمانيين أو لدى مسيحيي سوريا ولبنان، المتعلقين بالعروبة وبعبقرية لغتها. إنما لا ينبغي أن تؤدي هذه الحقيقة التاريخية إلى الخلط بين الهوية العربية والانتماء إلى الدين الإسلامي، الذي انتشر على مرّ الزمن في ثلاث من قارات العالم الخمس، وسط شعوب ذات أصول عرقية وتقاليد متنوعة للغاية.

وكما سيتضح لنا، شكّلت هذه المماثلة، بين الهوية العرقية - القومية والهوية الدينية أحد أهم الالتباسات الفكرية التي يعانيها الفكر العربي؛ فهو يجد، إلى حدّ كبير، مصدراً رئيساً لعذاباته في هذه المسألة الإبستمولوجية الأساس. إن الانكفاء، خلال العقود الأخيرة، إلى الهوية الدينية على حساب هوية ثقافية أوسع نطاقاً وأكثر ثراء، هو في الواقع حجر عثرة في طريق ازدهار المجتمعات العربية. ومردّ هذه الظاهرة إلى سببين رئيسين: استخدام الدين من قبل السلطات العربية القائمة بغية لجم الحرية الفكرية؛ ونوع من التعويض في السيكولوجيا الجمعية للمجتمعات العربية عن سائر الهزائم السياسية والعسكرية والاقتصادية والعلمية التي شهدتها منذ نيلها استقلالها.

عَقَبَة الانجذاب نحو الماضي

وبناءً على ما تقدّم، لا تثير الجاذبية، التي مارسها الماضي الإسلامي المجيد على الفكر العربي، الدهشة. إذ حصل أن شعر بعض الكتّاب الكبار، بمن فيهم المصريان طه حسين وعباس محمود العقاد (1889 - 1964)، واللبناني عبد الله العلايلي (1914 - 1994)، بضرورة كتابة حكايات مستوحاة من «التاريخ المقدس» الإسلامي أو سِيَر بعض أهم أبطال هذا التاريخ. ولقد حاولوا جميعهم استخلاص دروس في الأخلاق السياسية أو مبادئ أخلاقية، أو إبراز قيمة بطولة الآباء المؤسسين للدين التوحيدي الجديد. وفي خضم البلبلة الناجمة عن الوعي بالتخلّف التاريخي للمجتمعات التي ينتمون إليها، اعتبروا أن هذه العودة إلى الماضي قد تلعب دور المحفّز في عملية بناء المستقبل.

لكن هذه التجربة محفوفة بالمخاطر، إذ كيف يمكن بناء المستقبل والعيون شاخصة نحو الماضي؟ هذا ما ندّد به العديد من المفكرين، منهم، بخاصة، فهمي جدعان، المؤرخ الأردني البارز، كما الكثيرون غيره ممن تأثروا بالفكر الماركسي، وسأتناول بعض أعمالهم المهمة في الفصل العاشر. ففي أحد مؤلفاته، الذي خصصه عام 1979، للتصورات التي حملها المفكرون العرب المسلمون المعاصرون، حول التقدم والتطور، أشار فهمي جدعان إلى مأزق الفكر العربي، الذي يسعى عبر العودة إلى الماضي، إلى استدراك التخلف عن رَكْب التطور قياساً بالحضارة الصناعية المعاصرة[22]. ولسوف أعود إلى هذا الكتاب المغمور على الرغم من أهميته البالغة، لكونه وضع خلاصة إجمالية على جانب كبير من الأهمية، لفكر التشخيصات العديدة التي اهتمّت بدراسة أسباب تدهور المجتمعات العربية وتخلفها.

والواقع أن جاذبية الماضي حاضرة على الدوام في الفكر العربي. ويعود السبب فيها إلى أن الإنجازات العظيمة للحضارة العربية - الإسلامية وقعت في مرحلة كانت فيها أوروبا تعيش في «عصر وسيط» متخلف ومقيّد علمياً واقتصادياً، لذا قد يبدو معها أنه من الطبيعي إيجاد مخرج للتخلف في العودة إلى الماضي المجيد. والأمر هنا إنما هو متعلق بمصيدة فكرية يصعب تجنّبها، قد وقع فيها عدد من المفكرين. بل وأكثر من ذلك، تركز الفكر الديني المحافظ الحديث على عصر النبي والخلفاء الراشدين، وغالباً ضمن سياق أصولي الطابع. أي أن المرحلة السابقة للاضطرابات السياسية - الدينية الخطيرة التي مزّقت المجتمع الإسلامي الفتي، تبدو وكأنها تقفز اليوم إلى الواجهة مجدداً نتيجة ازدياد الاضطرابات والحروب التي

تجد تعبيراً لها في أحقاد دينية.

شكلت هذه الاضطرابات موضوع مؤلَّف لصاحبه المفكر التونسي هشام جعيط، وهو بعنوان الفتنة الكبرى، حيث كتب، بصدد العصر الذهبي، قائلاً: «لقد تركزت العاطفة الإسلامية، العابرة للعصور، على هذه المرحلة الاستثنائية كي تستقي منها معنى، مفترضة أنها هي استمراراً لما وراء التاريخ النبوي، المحاط بهالة من الروحانية، وأنها جسدت الحكم الحقيقي: حكم الخلافة الحقيقي والشرعي»[23]. أوليس ذلك بالنسبة إلى هذا المفكر التونسي الغارق بكليته في الحداثة الأوروبية، جاذبية أنموذجية لماضٍ منصرم، يُعْمَل على تعظيم شأنه، حتى في فتنه وحروبه الأهلية، التي اتخذت سياق الصراع بلا هوادة على السلطة، في مرحلة الفتوحات ومراكمة الثروات لمصلحة الفاتحين العرب؟ شاهِدُنا على هذا التفاخر التفخيمي الذي يُسْقط، دونما تمييز، الماضي على الحاضر والحاضر على الماضي، هو هذا المقطع المقتطف من خلاصة الكتاب، المتعلق «بالفتنة الكبرى» في حِقبة ولادة الدين الجديدة: «بخلاف الفتن الأخرى العديدة في إسلام القرن الأول التي لم يكن لها عواقب، كانت هذه الفتنة مولّدة لتاريخ. ومع ذلك بقيت في سيرورتها التاريخية الخاصة، مرحلة فتّانة تجدر دراستها وإحدى الحقبات الأكثر إثارة في تاريخ البشرية، لجهة أبطالها وقيمها وخطابها، ولأنها أدخلت الشأن الديني في العالم السياسي للصراع. إنها مرحلة ذات كثافة، مميزة وحادّة، على غرار الثورات الكبرى التي هزّت البشرية، ولأنها لم تكن تعبيراً عن طموحات بريئة وبسيطة، بل كانت تخفي مبادئ وأفكاراً ومتطلبات. وإذا كان ظهور الإسلام هو «ثورة المشرق»، على حد تعبير هيجل، فإن الفتنة كانت ثورة داخل الثورة، أو بالأحرى أَثْرَت الواقع الإسلامي بدينامية قلّ نظيرها في تاريخ الإسلام»[24].

كذلك ساهم كتاب جعيط في الشخصية «العربية - الإسلامية»، في جعل طغيان الإسلام هذا جوهرياً في السيكولوجيا العربية، آملاً في آن معاً «تحرير المجتمع من النفوذ الديني أو بالأحرى من المضمون المؤسساتي للإسلام، المرتبط بعصر آخر، وتحديد علمانية بأسلوب جديد»[25]...

محاولات بناء غيرية إسلامية غير قابلة للتخطي

تتجلى نتيجة هذا الانجذاب الحديث في الصورة التي أصبحت كلّية الحضور

حول توقف الفكر العربي ظاهرياً ومراوحته في الإطار الديني - السياسي. صحيح أن ثمة أدبيات كبرى (بالإنجليزية والفرنسية والعربية) كرِّست منذ ثمانينيات القرن الماضي للإسلام السياسي وحركاته المختلفة، كما لو أن الفكر في العالم العربي قد تجمّد حصرياً في مقاربة دينية - سياسية للعالم، هجاسية وراديكالية، رافضة لأية حداثة، ومتوجّسَة من أن أية شذرة من الحرية الفردية، قد تعرّض لحمة «مجتمع المؤمنين» - أي الجماعة - للخطر. ولطالما وصفتُ هذه المقاربة - التي يميل ظهورها الإعلامي والأكاديمي القوي إلى إخفاء خصوبة الفكر العربي وتنوعه - بأنها «ألفية» الطابع، لأنها تذكرنا إلى حد كبير بعديد من الحركات التي نشأت في العالم المسيحي الأوروبي على امتداد القرون الوسطى، فارضة على المؤمنين «الحقيقيين»، العودة إلى النقاء المفترض وجوده في بدايات الدين، الذي بشّر به المسيح.

ولقد أدى انتشار هذه العقيدة الدينية - السياسية الإسلامية إلى بروز مناخ خطير يتهدد الفكر العربي. وهو استهدف أيضاً ابتداع غيرية متطرفة بين المسلمين وغير المسلمين، ليشكل معايير كيان خاص للإنسان المسلم - لا بل والمرأة المسلمة كذلك - حتى في تفاصيل مظهره الجسماني وملبسه ومأكله[26]. وقد تزامن هذا الانتشار تاريخياً مع نمو القدرة المالية للمملكة العربية السعودية، انطلاقاً من الانفجار التصاعدي لأسعار النفط عام 1973. ولقد تشكلت هذه القدرة بفضل التصدير المكثّف لفائض الموارد الطاقوية المتوافرة في المملكة العربية السعودية، وبفضل الدَّفق الذي لا ينضب للعائدات الناجمة عنها، والمسخَّر لخدمة نشر العقيدة الدينية - السياسية الرسمية للمملكة على مستوى العالم، ونعني بها العقيدة الوهابية[27].

هذه الغيرية الراديكالية للمسلمين، التي دعت إليها هذه العقيدة، تشمل على حد سواء العالم غير الإسلامي والعالم الإسلامي، يشوبها التوتر القائم بين معتنقيها ومعارضيها، مع أن الوهابية كانت في الأساس حركة إصلاح وتطهير في الإسلام، على غرار حركات أخرى غيرها في المجتمعات الإسلامية على مرّ التاريخ. والواقع أن تحالف مؤسّسِها مع آل سعود وطموحه إلى السيطرة على القسم الأكبر من شبه الجزيرة العربية قد زوّداه بهذا الوجه «الجهادي» الراديكالي، مما شكّل قطيعة مع جوهر الرسالة القرآنية (أنظر لاحقاً الفصل الحادي عشر). وتهدف العقيدة الوهابية اليوم بصورة أساسية إلى حمل المسلمين على العيش في القرن الواحد

والعشرين كما كان يفترض أن يعيش أوائل المسلمين في عهد النبي، أي في «الصفاء» المطلق المفترض. وتؤكد هذه العقيدة على أن السيادة على الأرض هي بيد الله وأن إدارة المجتمعات يجب أن تكون بالنتيجة خاضعة تماماً للشريعة التي حمّلها الله للنبي محمد، وفاقاً لما تطرحه التأويلات الأكثر تصلباً - وغالباً الأكثر استنسابية - للرسالة القرآنية ولسيرة النبي وأوائل الصحابة. من هنا، يقتضي واجب جميع المسلمين منهم، محاربة الكفّار الذين لا يتقيدون بحرفية هذه الشريعة، وتلك السلطات الحاكمة التي لا تخضع لها.

ومنذ بداية الثمانينيات، شهدنا بالتالي دفقاً من الأدبيات المتكررة بشكل وسواسي مضني، لمحاولة تفسير أسس هذه العقيدة بالاعتماد حصراً على ثلاثة علماء دين سنّة مرجعيين: التركي ابن تيمية (1263 - 1328)، والباكستاني سيّد أبو الأعلى المودودي (1903 - 1979) والمصري سيّد قطب (1906 - 1966). وقد أصبحت الحركات الإسلاموية موضع تقصٍّ دقيق، اضطلع به البحث الأكاديمي، في كل تحولاتها وتفاصيلها بصورة رتيبة وتكرارية نمطية. أما الكتابات الأكثر شهرة في هذا الميدان، فهي تلك التي قامت بالبحث عن «الشيوخ» الأكثر شهرة تبعاً لمواعظهم وراديكاليتهم، بل حتى لتأثيرهم في تكوين الإرهاب المسمّى «إسلامي». ولقد شكّل جانب من البحث الأكاديمي عملاً استقصائياً بوليسياً، ساهم في تشكيل استشراق جديد، وضع العالم العربي - ومعه العالم الإسلامي الأوسع انتشاراً - في قفص حديدي ديني الطابع. وفي أعقاب وفاة إدوار سعيد (1935 - 2003) - المفكر الفلسطيني الكبير الذي لعب دوراً أكاديمياً بارزاً في الولايات المتحدة -، استَرْجَعَت أطروحته حول مساوئ الاستشراق كل صوابيتها[28]. والواقع أن العرب، كما وسائر العالم الإسلامي، محجورون اليوم في شخصية أنثروبولوجية بدائية جامدة، كما رسمها العنصريون المصابون برهاب الإسلام في زمن سابق، وفي مقدِّمهم إرنست رينان (Ernest Renan). وأسوأ ما في الأمر إنما يكمن في أن تنامي الأعمال الإرهابية في العالم العربي والإسلامي، قد أعطى مصداقية لمقولة «صدام الحضارات» والعداء المتعذّر قهره بين الشرق الإسلامي والغرب الذي بات يصف حضارته بأنها ذات منبع «يهودي - مسيحي».

بالإضافة إلى ذلك، ومنذ الثمانينيات، عكست بعض المؤلفات خيبة الأمل حيال الفكر القومي العربي وانتقدته بنوع من التقريع، باعتباره مسؤولاً عن ظاهرة الدكتاتوريات العسكرية العربية، كما عكست بموازاة ذلك الرفض التام

لإيديولوجيات العالم الثالث وعمل حركة عدم الانحياز. تلك هي الحال مع كتاب ىفييه كاريه Olivier Carré)) حول القومية العربية، الصادر له عام 1993[29]. ويعتبر هذا الكتاب واحداً من الكتب النادرة الصادرة باللغة الفرنسية حول هذه الإيديولوجيا، وهو يستخدم اليوم كمرجع إلزامي في هذا المجال بالنسبة إلى جميع الطلاب الذين يتخصصون في العالم العربي في دراساتهم العليا في فرنسا والدول الغربية الأخرى. وبالتالي، ساهم هذا المؤلَّف بقوة في صوغ رؤية سلبية جداً حول الفكر القومي العربي، الذي كان يسعى على الدوام وراء استقلال العرب الفعلي في ظل النظام العالمي. ولقد أجرى الكاتب فيه فرزاً اعتباطياً بين المثقفين «الجيدين» و«السيئين» تبعاً لمعاييره الذاتية الخاصة، المتأثرة بالتحالف بين الولايات المتحدة ودول من أوروبا الغربية مع المملكة العربية السعودية، وهو تحالف رأى النور في إطار مكافحة المدّ الشيوعي في العالم الثالث. والمفارقة في الأمر تكمن في أن المؤلف كان يعتبر العربية السعودية دائماً بمثابة القوة الإقليمية المعتدلة القادرة على تخفيف «تطرف» القوميين العرب العلمانيين، أي القوة التي تلائم دوماً مصالح القوى الغربية الكبرى.

إلَّا أن الفكر القومي والوحدوي العربي ما انفك قائماً من خلال تأسيس مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت في نهاية السبعينيات. وتتجلى أهمية غزارة الإنتاج الفكري لهذا المركز في عدة جوانب سوف أوجزها في الفصل التاسع. كل ذلك يؤكد بوضوح أهمية التعريف بالسياقات السياسية والجغراسية المتغيرة، التي انخرطت فيها الثقافة السياسية العربية المعاصرة، لشدّة ما كانت السياقات مأسوية وعنيفة.

وضع التطور الفكري في الظروف السياقية العامة

لهذه الأسباب، فإن عملنا هذا مكرّس لتقديم معرفة أساسية لتطور الفكر العربي منذ انفتاحه على أوروبا الثورة الصناعية. ولسوف يتمحور بشكل خاص حول ربط تموّجات هذا الفكر بالسياقات التاريخية والاجتماعية - السياسية المتقلبة التي تطورت فيها، وهذا ما لم تطرقه معظم المؤلفات حول العالم العربي. وعلى غرار ما يحصل في التأريخ الحديث، أي التأريخ الذي يبدأ مع الثورة المزدوجة، الصناعية والسياسية، في أوروبا، فإن سياقات التاريخ العالمي قد تغيرت بسرعة مذهلة،

حاملة معها تغيرات اجتماعية - اقتصادية عميقة، بالإضافة إلى تغيرات في أسلوب التفكير في هذه التغيرات ذاتها. ولا يشكل تاريخ الفكر في العالم العربي استثناءً. فهو لم يتجمد قطعاً في أية ثابتة أنثروبولوجية وثقافية. والحال هذه، أكان الأمر متعلقاً بمقاربة الإعجاب بالإسلام أم كراهته، فإننا نجد أنفسنا في الحالتين أمام ظاهرة مزدوجة «انجذاب وكراهية في آن معاً» حيال الإسلام، وأمام النزعة إلى اعتباره جوهرانيّاً، وكأنما هو الحاضن الوحيد لهوية العرب الفردية والجمعية.

يسعى محبو الإسلام إلى التأكيد على أن النفسية الجماعية العربية المعاصرة قد تعرضت لانتهاك مزدوج، بداية من قبل الاستعمار الأوروبي، ثم من قبل النخب العربية «المستغرِبة» التي أعقبته. لهذا السبب، فهم يرَوْن أن الحركات الإسلامية الجذرية الطابع، ما هي إلا ردّ فعل شبه بيولوجي على ما عانته المجتمعات العربية من اغتصاب، استتبع بحثاً عن جذورها وتراثها، أي الإسلام[30]. أما رُهابيو الإسلام، الذين تأثروا بإرث إرنست رينان، فهم يستغلون الأعمال الإرهابية المرتَكَبة باسم الإسلام أو يستنكرون دور الاستعباد والتهميش الذي تخضع له المرأة المسلمة، فيرَوْن في التطور العنفي الحديث في العالم العربي، برهاناً على غيريّة إسلامية تتهدّد بالخطر كلاً من الحضارة وتقدم البشرية[31].

إن هذه الصورة المشوّهة للفكر العربي والسياق الذي تطورت فيه، تجد نقيضها في واقع تنوع وغنى الأعمال التي أنتجها المفكرون العرب منذ منتصف القرن التاسع عشر. فقد واجهت مجتمعاتهم - التي قبعت لعدة قرون في ظلّ الهيمنة العثمانية، مشبّعة بأساليب نظر العثمانيين إلى العالم وبطبائعهم، لدرجة أمكن لنا معها توصيفها بأنها مجتمعات عربية - عثمانية الطابع[32] -، أوضاعاً متلاحقة ذات تنوع هائل، قلبت رأساً على عقب كل العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية داخل العالم العربي، كما وبين العالم العربي ومحيطه الجغراسي. كلها تحديات كبرى واجهها الفكر العربي بأجوبة غنية ومتنوعة، لكنها مقيّدة ومتأثرة بالطبع بالبيئة المحيطة التي وجدت النخب الفكرية نفسها في مواجهتها.

هناك بداية الانفتاح على أوروبا الثورة الصناعية، المتجسدة في حملة نابوليون العابرة، يليها القضم الاستعماري الذي مارسته كل من إنجلترا وفرنسا، بل حتى إيطاليا التي احتلت ليبيا عام 1911. ثم كان الانهيار التام للسلطنة العثمانية، الذي مثّل بالنسبة إلى العرب نهاية العالم الثابت والمستقر الذي كانوا يعيشون فيه،

وهو انهيار أتاح تعزيز السيطرة العسكرية للقوتين الاستعماريتين الأوروبيتين العظميين، فرنسا وإنجلترا، اللتين أصبحتا في بداية القرن العشرين قوتين محتلتين لكامل المجتمعات العربية بصيغ مختلفة. وهذا ما أدى إلى نضالات التحرر الوطني. وفي المقابل، اكتُشفت الثورة البولشفية في بداية القرن العشرين، مع ما حملته معها من نظريات سياسية واقتصادية جديدة وثقافة ثورية معادية للإمبريالية.

إثر الحرب العالمية الثانية، نالت الأقاليم العربية للسلطنة العثمانية استقلالها، وفاقاً لترتيب غير منتظم، في أقاليم ذات مساحات شديدة التفاوت، وكذلك ذات ثروات شديدة التباين بين الدول التي تمتلك موارد طاقوية وتلك المحرومة منها. وبعد الاستقلال، هبَّت رياح الحرب الباردة على تلك المنطقة الاستراتيجية بقوة. وبالتالي، لا يزال العالم العربي يدفع حتى اليوم، ليس فقط ثمن نتائج الحرب العالمية الأولى، بل وأيضاً ثمن نتائج الحرب العالمية الثانية، التي استمرت كحرب باردة، وهي المرحلة التي تم خلالها تدريب عديد من الشباب العرب عسكرياً وشحنهم بعقائد دينية راديكالية الطابع، برعاية من الولايات المتحدة، كي يذهبوا للقتال في أفغانستان ضد الجيش السوفياتي المحتَلّ.

ومنذ انهيار الاتحاد السوفياتي، عاشت الدول العربية في عالم أحادي القطب، تسيطر عليه الولايات المتحدة. وقد وجدت هذه الأخيرة عدواً جديداً ينبغي ملاحقته في البلاد العربية والإسلامية إثر هجمات 11 أيلول/سبتمبر الإرهابية، التي وُسِمَت بصفة «إسلامية»، والتي تبنتها لاحقاً الحركة الأساسية التي شاركت في حرب أفغانستان الأولى، أي حركة السعودي أسامة بن لادن. ولقد أصبح وجود هذه الحركة ذريعة، من بين ذرائع أخرى، لغزو العراق. ومنذ عام 2011، ظهرت حركات الإسلام السياسي الممارسة للعنف هي نفسها في الانتفاضات العربية في كل من ليبيا وسوريا، لكنها كانت مدعومة، هذه المرة، من قبل القوى الغربية وتركيا وممالك شبه الجزيرة العربية المصدّرة للنفط. وهي كانت أثبتت قبل ذلك حضورها في البوسنة والشيشان. كما نلحظ وجودها في القوقاز وفي مناطق أخرى من العالم، تقطنها جماعات مسلمة.

من جهة أخرى، كان على الفكر العربي أن يحلّل ويفسّر ظاهرة ولادة القوة الاستثنائية للكيان الصهيوني وتناميه العملاق، الذي ما انفك حتى اليوم يحتل، ليس فقط كامل فلسطين، بل أيضاً مناطق عربية أخرى. كذلك شكل الصدى الإقليمي

والدولي للثورة الإيرانية الشعبية الكبيرة، عام 1979 والتي اكْتَست في نهايتها الطابع الديني، وتصاعد قوة إيديولوجيا الراديكالية الإسلامية السعودية - الوهابية، ظاهرتين أخريين كان لهما تأثير كبير في تيارات الفكر العربي وساهمتا في تحويلها عن التوجهات السابقة، أي تلك التي عرفتها الحِقبة الممتدة بين 1850 و1930، والتي أطلق عليها المؤرخ الاستشراقي البريطاني اللبناني الأصل ألبرت حوراني[33]، اسم «العصر الليبرالي».

سنحاول هنا تحليل تبعات هذه التحديات على الحركة الفكرية العربية، فنستعرض مختلف الأنماط التي تفاعلت بها الأجيال المتلاحقة من المفكرين، الذين حاولوا تحديد إشكاليات، وتطوير إيديولوجيات، أمام هذه التغيرات السريعة والمأسوية.

المصادر المجهولة للتسلطية في العالم العربي

هكذا، اضطُر الفكر العربي إلى التطور في سياق تميّز بولادة دول هشَّة نتيجة تقطيع أوصال السلطنة العثمانية، وهو ما أدّى بالتالي إلى تكوّن نخب اجتماعية وسياسية، كانت بدورها عُرْضةً لتمزقات وتوترات ومخاوف. وكان لظاهرة تسلطية الدول الحديثة في المنطقة، التي أمكن لها أن تتحول أحياناً إلى أنظمة شبه شمولية، مصادر عديدة، من الأهمية بمكان استعراضها بصورة سريعة بغية إدراك تمزّقات الفكر السياسي العربي. يكمن أول هذه المصادر في مسألة الشرعية السياسية للدولة الحديثة المتمخّضة عن تقطيع أوصال السلطنة العثمانية. ويتمثل المصدر الثاني في ترسيخ الاقتصاد الريعي في معظم المجتمعات، ما أدّى إلى إصابة التصنيع بالشلل وسبّب بصورة متواصلة الإقصاء الاجتماعي والبطالة، على الرغم مما بذلته الحكومات من جهود.

وصف الباحث الأميركي مايكل هدسون (Michael Hudson) بدقّة، عام 1977، مسألة الشرعية في العالم العربي، وتبعات غياب التوافق حول أسس الدولة الحديثة في المجتمعات العربية، فقال فيها ما يلي: «ليست الأوضاع السياسية [arab politics] اليوم غير مستقرة فقط - حتى ولو شكل عدم الاستقرار السّمة الأساسية فيها -، بل قلما كان يمكن التكهن بها، بالنسبة إلى العاملين الفاعلين فيها كما بالنسبة إلى المراقبين. إن السيرورة السياسية، التي تغذّيها الشائعات والإعلام

المشوّه والإعلام المنقوص، يكتنفها التعتيم، والسياسيون العرب مصابون بالقلق والخوف من المجهول. فإن بدا سلوكهم، في بعض الأحيان، متّصفاً بالنَّزعة الخيالية المفتقرة إلى العملانية، (أي وهمياً quixotic[34])، بل قل نزّاعاً إلى شِدّة الارتياب وجنون الخوف من الأعداء الخفيين (paranoia)، فإن هذه اللاعقلانيّة لا تُعْزَى إلى شخصهم بالذات، بقدر ما تعزى إلى الوضع الذي يجدون أنفسهم فيه. وسواء أكانوا في السلطة أم في المعارضة، يُفْرَض على السياسيين العرب العمل في بيئة سياسية، حيث شرعية الحكّام والأنظمة ومؤسسات الدول هي ذاتها، مغيّبة في أفضل الأحوال. وسط هذه الظروف، من الممكن لأي سلوك منزوع العقلانية في الظاهر، كاللجوء إلى الاغتيالات والانقلابات والقمع، أن يَنْتُج عن حسابات عقلانية. ومن شأن تداعيات مثل هذه السلوك، الذي يجد مصدره في الشرعية الضعيفة الممنوحة للمسار السياسي كما للمؤسسات، أن تسهم في استدعاء المزيد من الاستخفاف والتهكمية الغالبين في المواقف الشعبية حيال السياسة»[35].

ولئن كانت للثقافة العربية خاصياتها الفريدة، فإن ذلك لا يُعَدّ، بحسب هدسون، سبباً للاعتقاد بأنها تحدد السلوك السياسي. بل يجب، في رأيه، البحث عن تفسير «يقوم على تطبيق المقولات العالمية في التحليل»[36]: لا يمكن فهم عجز شرعية الأنظمة العربية إلَّا إذا أخذنا في الاعتبار العلاقات الإقليمية بين الدول، وليس، قطعاً، إذا اكتفينا بتحليل مشكلات كل دولة على حدة. والواقع أن هذا العجز ناجم عن تحولات اقتصادية واجتماعية عميقة طاولت سائر مجتمعات المنطقة[37].

وبعد ثمانية عشر عاماً، أي في عام 1995، أكمل نزيه أيوبي - وهو مفكر مصري مرموق، تحليل هدسون المميّز مستفيضاً بما يتلاءم والموضوع، في ظاهرة التسلطية في الدول العربية[38]. ففي رأيه، ليست التسلطية سوى انعكاس للضعف الخِلْقِي في كيان هذه الدول، أول ما تشكّلت، أي حسب تعبير هدسون افتقارها إلى الشرعية. وعلى غرار هدسون، ينكر أيوبي وجود «جوهر ثقافي» يمكن أن يفسر انحرافات الدولة العربية: ليست التسلطية وواقع الحكم المطلق (الدكتاتورية) سوى نتاج ضعف الدولة وغياب «كتلة مهيمنة»، حسب تعبير الفيلسوف الماركسي الإيطالي الشهير، أنطونيو غرامشي (1891 - 1937) (Antonio Gramsci)، تنجح في منح الشرعية للدولة ولمسلكها السياسي. وإذ يناقض الأيوبي تحليلات علم السياسة التقليدي من النمط الفيبري[39]، يعتبر - وهو محق حسب رأيي - أنه لا يوجد تباين شديد بين الدولة والمجتمع المدني، لكن الدولة هي التي غالباً ما تشجع تطور

المجتمع المدني بغية تعزيز الإجماع حول هويتها ومهامها. وفي حالة المجتمعات العربية، حظيت الدولة بالمبالغة في تقييم قدراتها «التنموية» الحديثة، كما يقول أيوبي، في غياب كتلة مهيمنة متجانسة. من هنا هشاشة الدولة التي تسهّل الظاهرة التسلّطية (أو الانقلابات العسكرية)، وقد سبق لها أن أثّرت في هذا العدد الكبير من المجتمعات العربية، وكانت سبباً في انعدام قدرتها على أن تكون دولة «عميقة»، تستطيع تنظيم المجتمع وضمان تنميته الاجتماعية - الاقتصادية، على غرار دولة الرعاية الاجتماعية في البلدان الصناعية[40].

أصبحت هذه الأزمات المتواصلة، التي تشهدها الدولة العربية، تتفاقم منذ منتصف السبعينيات، متوسّلة تعميم أنموذج الاقتصادات الريعية الناجم عن انفجار أسعار النفط، وهو أنموذج عزّز، من جهة، القدرات القمعية للدول وللنخبة التي تحكمها وتسيطر على التدفقات المالية المتزايدة المتأتية من النعمة النفطية، ومن جهة أخرى، أيقظ إحباطات جماهير المسحوقين والمهمّشين، وبخاصة في أوساط جيل الشباب، الذي يعاني البطالة الكثيفة نتيجة إخفاق التصنيع. والواقع أن التقدم الذي حققته المجتمعات العربية في مجال الصحة والتربية في آن، قد أفضى منذ الستينيات إلى انفجار سكاني بدأت آثاره تظهر في سوق العمل منذ التسعينيات، أي الحقبة التي قلصت فيها إخفاقات التصنيع وتعميم مظاهر الاقتصاد الريعي فرص العمل إلى حد كبير، وفاقمت التفاوتات والمظالم الاجتماعية الصارخة. وهذه الظاهرة قلما خضعت للدراسة وقلما أُخذت في الاعتبار لتفسير التنامي المذهل للحركات الإسلامية الراديكالية التي اغتذّت من البطالة الكثيفة التي أصابت عنصر الشباب، بمن فيهم حمَلة الشهادات الجامعية.

ولقد وصفت في كتابي انفجار المشرق العربي[41]، مساوئ الاقتصاد الريعي وصلته بالإسلام السياسي. من جهته، برهن الاقتصادي الجزائري أحمد هنّي، ذو النظرة الثاقبة، وجود صلة بين ما يسميه «الأعراض الإسلاموية» (بمعنى الظاهرة الإسلاموية syndrome) والرّيع النفطي الذي تمتلكه دول عربية وإسلامية عديدة (الجزائر، المملكة العربية السعودية، إيران، أندونيسيا، نيجيريا)[42]. كما لفت اقتصادي جزائري آخر، هو عبد القادر سيد أحمد، إلى هذه المسألة[43]. حديثاً، تطرقْتُ إلى مختلف مصادر الرّيع في العالم العربي وآثارها الاجتماعية - الاقتصادية، لأن المسألة لا تقتصر على الريع النفطي وحسب. فالواقع أن عديداً من أنماط الريع عادت بالفائدة على الحكومات العربية: ريع الموقع الجغرافي

الاستراتيجي (واردات قناة السويس، وكذلك الرسوم على أنابيب النفط وأنابيب الغاز)؛ ريع المساعدات الخارجية، الوفيرة أحياناً، بغية كسب ولاء هذا النظام السياسي أو ذاك؛ انفجار الرّيع العقاري الناجم عن الانفجار السكاني؛ الرّيع السياحي (شواطئ مشمسة بأسعار زهيدة، مواقع أثرية شهيرة كالأهرام)؛ انفجار الرّيع المالي المتأتي من تحويلات المغتربين العرب في البلدان العربية النفطية وأوروبا والولايات المتحدة؛ ريع تصدير مواد أولية أخرى، كالفوسفات والقطن؛ وأخيراً ريع الوكلاء المحليين لمنتجات استهلاكية شائعة، أو سيارات أو تجهيزات مستوردة، أو حتى تمثيل شركات متعددة الجنسيات تحصل على عقود مقاولات كبرى[44].

ولقد أدى هذا الاقتصاد الرّيعي الذي أصاب التصنيع بالشلل إلى تمركز كثيف للثروة في أوساط بعض مجموعات رجال الأعمال المقربين من السلطة من جهة، وإلى إنتاج بطالة الشباب من جهة أخرى. فلا غرو، في ظل مثل هذه الظروف، أن يسهل معها على الحركات الإسلامية تجنيد العاطلين عن العمل والفقراء، المقصيّين جميعهم عن الحداثة المفقودة، في غياب التصنيع الذي يستطيع وحده تقديم ما يكفي من فرص العمل اللائقة بأجور ملائمة. ولسوف يكون هذا التجنيد أكثر سهولة مع الانتشار الكثيف للمنظمات غير الحكومية الخيرية الإسلامية في المجتمعات العربية التي استطاعت اختراق سائر أوساط المهمشين، الحضريين منهم والريفيين[45].

كون كل هذه المسائل الكبرى لم تأخذ بالحسبان بما يكفي في التحليلات المتعلقة بالحياة السياسية العربية والفكر العربي الساعي إلى تخطّي كل التناقضات التي تعيشها هذه المجتمعات، فإنه ساهم على نطاق واسع في تفشي التفاهة والتكرار الرتيب في عدد من الكتابات المنشورة في العقود الأخيرة، سواء أكانت عربية المصدر أم لا. والواقع أن هذه الكتابات غالباً ما تحاول إدراك الفكر العربي من خلال ثوابت ذات طبيعة أنثروبولوجية. وبالتالي، أسهمت في نشر طروحات الحركات الإسلاموية كأولوية، وكأنما هي الأفضل تمثيلاً للنفسية الجماعية العربية. وبهذه الطريقة، همّشت تماماً الفكر القومي العربي الخصب والنقدي، المنفتح على القيم الإنسانوية المشتركة التي أتت بها الحداثة، بل إنها نسبت إليه خطأً الخلل والانحرافات التسلطية للأنظمة العربية، بغية تثبيت الإسلام ومختلف حركاته كموضوع دراسة شبه حصري.

ومن هنا، تتجلّى ضرورة وضع الفكر العربي في السياق الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي لفهم معاناته أو انحرافاته أو أيضاً لإدراك السبب الكامن وراء إخفاء أجزاء كاملة من هذا الفكر. فالسياقات الجغراسية وكثافة التدخلات السياسية والعسكرية الخارجية في تطور المجتمعات العربية تكوّن عاملاً آخراً ينبغي أخذه في الاعتبار لفهم الفكر العربي وهواجسه. إنما من الأفضل، قبل أن نقوم بذلك، التوقف عند مناهج الإحاطة بالفكر العربي وإدراكه.

الفصل الثالث
أية إبستمولوجيا وأي أنموذج
في إدراك الفكر العربي؟

لا يمكن فهم الفكر العربي وتقييمه والحكم عليه بطريقة مجردة. فنحن دائماً نسترشد، بوعي أو من دون وعي، بشبكة من تحليلات غالباً ما تكون مستوحاة من دراسات استشراقية أو دراسات إسلامية. وغالباً ما تميل هذه الدراسات إلى إبراز غيرية الفكر «الآخر»، أي الفكر الذي لا ينجم عن حركة الفكر الأوروبي. أما بالنسبة إلى الفكر العربي، فثمة ميل شديد إلى إدماجه بالفكر الإسلامي أو إلى إعطائه خاصيّات وثوابت «بنية عقلية» عربية، استطاع الدين الإسلامي بموجبها أن يجمد هذا الفكر، على نحو تبقى ثوابته غير قابلة للتغيير. وهذه المقاربة متأثرة إلى أبعد الحدود بالتقاليد الأنثروبولوجية والإثنولوجية الأوروبية.

هذا إضافة، كما أسلفنا، إلى الندرة في المؤلفات الصادرة باللغة الفرنسية - بل حتى باللغة العربية - المتناولة مجمل الفكر العربي المعاصر الحديث، ذلك أن المؤلفات حول الإسلام، وبخاصة الإسلام السياسي، هي التي تفرض هيمنتها على كل الأدبيات المتعلقة بهذا الموضوع في فرنسا. وليست هي ذي الحال تماماً في الولايات المتحدة وبنسبة أقل، في بريطانيا حيث ما انفك بعض الباحثين العرب وغير العرب يبحثون موضوع الفكر السياسي والفلسفي العربي المعاصر. وبالتالي، تضاءل البحث الأكاديمي الفرنسي حول الشرق العربي بصورة هائلة، خلال العقود الأخيرة الماضية. والواقع أن الفراغ الذي تركه غياب كبار المستشرقين من أمثال لويس ماسينيون (Louis Massignon) (1883 - 1962)، وريجيس بلاشير (Régis Blachère) (1900 - 1973)، وجان سوفاجيه (Jean Sauvaget) (1901 - 1950)، وجاك

بيرك (1995 - 1910) (Jacques Berque)، وڤنسان مونتاي (- 1913) (Vincent Monteil 2005)، أو مكسيم رودنسون (1915 - 2004)، قد ملأه الإنتاج الغزير والمشوش حول الإسلام السياسي، والإخوان المسلمين وحركات الناشطين الراديكاليين الإسلامويين. ليست هذه الأدبيات مربكة ومشوشة فقط، بل إنها، وبشكل خاص، سطحية وتكرارية، لأنها تغيّب - كما رأينا تَوّاً - كل التقلبات، وبخاصة الاضطرابات الاجتماعية - الاقتصادية، التي تلم بالعالم العربي، وتتجاهل كذلك العلاقات المتعددة بين المنابع الجغرافية والسياسية لـ «الأصولية» الإسلامية، خصوصاً في المملكة العربية السعودية وباكستان، والقوى الغربية الرئيسة، التي يشكل هذان البلدان حليفين مخلصين لها، فيحظيان بالتالي بالاحترام.

والواقع أن ثمّة مشكلتان أساسيتان تعيقان البحث الأكاديمي المتعلق بالفكر العربي، سواء أكان نتاج باحثين عرب أم أوروبيين أم أميركيين. تكمن الأولى في أهمية المقاربة الأنثروبولوجية، التي تسعى إلى تحديد بنى «الفكر العربي» أو «المسلم» وثوابته، بغية تقييم «غيرية» هذه «الذهنية» بصورة أفضل، أي أسلوبها في إدراك العالم قياساً بالفكر الأوروبي. أما المشكلة الثانية، فقوامها مناقشات لا نهاية لها وعقيمة في الغالب، حول أصالة هذا الفكر أو تأثير حِقبة «ما بعد الاستعمار» عليه، سواء أكان الأمر يتعلق بالحركات النسائية، أو التحولات العلمانية والقومية، أو بالطبع تلك المتعلقة بالإسلام السياسي أيضاً.

غيرية الفكر العربي: الاستشراق وأنواع الاستشراق المضاد

تبحّرت تيارات فكرية مختلفة، أوروبية وعربية وإسلامية وإسرائيلية، في بحث محموم بغية تحديد خاصيات أسلوب التفكير عند العرب. ولهذا البحث منطلقات وأسباب عديدة. السبب الأول، من الوجهة التاريخية، هو الأنثروبولوجيا العنصرية الأوروبية التي شهدها القرن التاسع عشر. فهذه الأخيرة، وبتأثير من تطور علم الألسنية، الذي قسّم لغات العالم إلى فئتين، الآرية والسامية، أدّت إلى نشوء أنثروبولوجيا استعمارية النمط، تهدف إلى إثبات دونية الفكر السامي الذي يجسده الإسلام أو اليهودية. ولطالما تصديت في كتابي انفجار المشرق العربي، لمعاداة السامية ذات الاتجاه المعادي للإسلام، التي أسَّس لها إرنست رينان (Ernest Renan)، والتي تمتد جذورها إلى الصراعات والمجادلات الدينية القديمة جداً بين

الإسلام والمسيحية. ففيما يتعلق بمعاداة السامية المتمحورة حول أتباع اليهودية الأوروبيين، عمدتُ إلى تحليل مفصّل لها في كتابي أوروبا وأسطورة الغرب. ويكمن خطر المقاربات الأنثروبولوجية، حتى ولو كانت صنيعة مفكرين معادين للاستعمار، في ترسيخ فروقات شكلية بين الشعوب أو الجماعات الدينية والإثنية وتضخيمها، عبر سلخها عن كل سياق تاريخي وعن تأثير تطور هذه السياقات على تعميق الفروقات أو بالعكس على التقليل من حدّتها أو طابعها النسبي وليس المطلق.

أما الاتجاه الثاني، الذي قلما أشار إليه الفكر الاستعماري العائد للفوقية الأوروبية، فمردّه إلى تطور تقنيات نوع من الأنثروبولوجيا، التي تكمن مهمتها الأولى في محاولة ترسيخ شعب أو جماعة دينية أو إثنية، في بعض الثوابت البسيطة الماثلة في خاصية هذه الكيانات البشرية. وبالتالي، يتعامى هذا الاتجاه عن التنوّع والخاصيات القائمة داخل أية مجموعة بشرية، بل وعن كل التغيرات التي يمكن لهذه الجماعة أن تشهدها عبر تاريخها، وخصوصاً منها التفاعلات الثقافية مع شعوب أخرى، وتغيرات النشاط الاقتصادي، وكذلك تبدلات المقامات الاجتماعية داخل الجماعة المعنية، أو الحروب، والتحركات الديمغرافية.

والواقع أن الهوية ليست قطعاً ثابتة، سواء أكانت تلك التي تجسّد القيم والسلوكيات الجماعية أم تلك التي تتعلق بالأفراد على تنوعهم. فالهوية الأنثروبولوجية - في حال وجودها - هي في كل الأحوال متأثرة إلى أبعد الحدود بالبيئة الجغرافية والاجتماعية - الاقتصادية التي يتحرك فيه الأفراد. وأما بنى الفكر والسلوك عند العرب فهي متباينة، تبعاً لانتمائهم إلى البيئة الريفية، أو المدينية، أو الصحراوية، أو الجبلية. أضف إلى ذلك أن هذه البنى تتغير تبعاً للإيديولوجيا السائدة في حقبة زمنية معينة، وتبعاً لطبيعة النظام السياسي الذي يحكمها، ولبرامج التعليم المدرسي والجامعي والعديد من العوامل الأخرى. وهذه الاستنتاجات الرشيدة كانت صَنيعة ابن خلدون، كما رأينا في الفصل الأول.

وعلى الرغم من كل ذلك، نجدنا مَصْعوقين للعدد الكبير من الأعمال التي حاولت الإحاطة بالخصائص النوعية والثابتة لنمط التفكير عند العرب، مع أن التنوع في الآراء والسلوكيات والتطلّعات في حضن مجتمعاتهم واضح تماماً. ويمكن إيجاد خلاصة قيّمة لهذه المناظرات في عمل الكاتب الفلسطيني عيسى بو العطا الذي عرض أهم المناظرات في الفكر السياسي العربي، والتي ما زال معظمها يصلح

للزمن الراهن، على الرغم من ظهور كتابه عام 1990[46]. وفي أية حال، ثمة مناظرة حديثة، كان لها صداها المهم في الأوساط الفكرية العربية، مع أنها تتجه إلى الوقوع في غياهِب النسيان. ونعني بها تلك التي قابلت، بَدءاً من الثمانينيات، بين أحد أهم المفكرين المغربيين، هو محمد عابد الجابري ومفكر سوري هو جورج طرابيشي، حول خصوصية آلية عمل الفكر العربي، وبخاصة منه البنى الدينية المسلمة التي يفترض أنها تحركه.

ولسوف نعرض بالتفصيل في الفصل الثاني عشر، مختلف الجوانب الخصبة لهذه المناظرة، التي تتناول أيضاً التناقض المفترض بين «عقلانية» الفكر السني والصوفية الغنوصية في الفكر الشيعي، كما تتناول رفض الإسلام أو قبوله للفلسفة بشكل عام. وحول هاتين النقطتين المهمتين، قدّمت مواقف المفكرَيْن العربيَيْن المتناقضة الكثير مما يستحق التفكّر فيه. كما أن هذه المواقف تؤكد على عبثية توصيف جوهر الفكر العربي وإدراكه بصفة واحدة رئيسة، لأنها تبرز العديد من الجوانب المتباينة للغاية لهذا الفكر، وبخاصة عبر تتابع الحِقَب التاريخية منذ تجلّي النبوة القرآنية. وتكمن أهمية هذه المناظرة في كونها تقارن حركة الفكر العربي أو العربي - الإسلامي بالفكر المسيحي الغربي.

كل شيء هنا هو مسألة دقائق، تبعاً لكون نقطة الانطلاق الضمنية في مقاربة الفكر العربي هي خصوصيته الراسخة - وبالتالي غيريتها -، خاصة في مكوّنه الإسلامي أو، على العكس، في أوجه التشابه أو التعادل مع أنماط أخرى من التفكير لدى مجموعات ثقافية أخرى، خاصة نمط تفكير المسيحية. وتجاوزاً لخصوصية المسارات التاريخية بين المجموعات، ثمة أوجه تشابه أنثروبولوجية أو إناسية في حركية الأديان التوحيدية الثلاثة، أي اليهودية والمسيحية والإسلام، التي يمكن أن تعتبر متكاملة، رغم كل ما يفرّق بينها. هو ذا ما حاولت برهنته في مؤلفات عدة[47]. وهذا ما تطرق إليه أيضاً مفكر مصري صاحب مؤلفات عديدة، هو يوسف زيدان الذي يروي، في كتاب حديث له حول اللاهوت العربي، تاريخ اللاهوت التوحيدي، الذي أطلق عليه تسمية «اللاهوت العربي». وفي هذا المؤلَّف حاول زيدان إيجاد جذور العنف الذي ألمّ بالمجتمعات التوحيدية عبر التاريخ[48].

على هذا الصعيد، فإن الأهمية التي يعطيها المفكرون العرب لأعمال الاستشراق الأوروبي المتخصص في العالم العربي و/أو الإسلامي هي مدعاة

للدهشة. فمنذ مناظرة عام 1883 الشهيرة بين رائد الإصلاح الديني، جمال الدين الأفغاني (1838 - 1897، الذي يُعتقد بأنه إيراني الأصل) وإرنست رينان (1823 - 189)، ما انفك هؤلاء المفكرون مفتونين بكلام الأوروبي فيهم، قدحاً أم مدحاً على حد سواء[49]، كما لو أن مصير العالم العربي رهن في نهاية الأمر بالحكم الذي تصدره بحقهم النظرة الأوروبية. ولقد قامت مناظرات عديدة بين مفكرين عرب حول هذه المسألة: هل أن «تشييء»[50] التراث العربي - الإسلامي القديم، بتأثير من لعبة المرايا بين المستشرقين والمفكرين العرب والمسلمين، هو حصيلة أعمال المستشرقين؟ أم هل هو ردّ فعل شرعي على طمس الهوية إزاء الهيمنة الأوروبية وحالياً، الغربية، على العالم العربي؟ أو لا يعني أيضاً مقاومة النخبة المهيمنة، كما هي الحال دائماً، لمنع تقدم المجتمعات العربية وتحرّرها من الطغيان الخارجي والداخلي؟ أسئلة كثيرة تُؤَرِّق الفكر العربي منذ مرحلة الاستعمار الأوروبي. ومع تصفية الاستعمار، أدّى كتاب إدوارد سعيد حول الاستشراق ومساوئه، الصادر له عام 1980، إلى عودة المناظرات بقوة متجددة[51].

فخّ إشكالية الأصالة والحداثة

مع انتشار مبادئ الحداثة الأوروبية في العالم برمّته وتأثيرها في مصير سائر المجتمعات، يحدوني الاعتقاد بأن انفتاح الثقافة والفكر العربيين على هذه الحداثة، وتأثرهما بها، لم يشكّل عيباً «ينتقص من أصالة كل منهما» (بناء على ما يوحي به العديد من التحليلات، أكانت أوروبية أم عربية المنشأ)، ولم يقلّل من قيمة كتابات المفكرين والبحّاثة الحدثاويين؛ مع العلم أن ما أكّد عليه العديد من المستشرقين أو الباحثين المعاصرين في شؤون الإسلام، هو انعدام الأصالة في الفكر العربي النهضوي، إذْ اعتبروا، شأنهم في ذلك شأن الفكر الإسلامي الراديكالي الحالي، الكثير من هذه الكتابات «باطلاً بطلاناً مطلقاً»، كونها لا تتجاوب مع «أصالة» ما ينبغي أن يكون فكراً إسلامياً، مفترَضاً به أن يبقى مقيّداً حصراً بالنصّ القرآني وبالشريعة. إن التنديد بمرجعيات الفكر الغربي أو معاييره المرجعية ونظرته إلى العالم، أمر شائع لدى بعض المثقفين، الذين يعتبرون أن الفكر الإصلاحي الديني في عهد النهضة العربية المعاصرة هو غير ذي فائدة[52]. أما أدبيات الحركات الإسلامية، وتلك العائدة لبعض المثقفين المستغربين هم أنفسهم، فإنها تستنكر، من هذا المنطلق، «غزو العالم العربي من قبل الثقافة الغربية» التي تستلب منه روحيته.

من جهتي، أرى أن المهم في هذا المجال يكمن في التبصّر في مدى تأثير هذا الفكر الحداثوي، المنفتح على العالم، في المجتمعات العربية حيث انتشر وتطوّر، وكذلك مدلوله وصوابيته، وليس قطعاً مدى أمانته لتراث قديم اختفى نهائياً وبات إحياؤه ضرباً من الخيال. والواقع أن المشكلة مطروحة بطريقة ملتوية وعقيمة، سواء من جانب المستشرقين والبحاثة الغربيين في شؤون الإسلام، أو من قبل العرب أو المسلمين، أنصار «العودة» إلى أصالة تمّ تحديدها حيثما كان بأنها عربية - إسلامية، وذلك منذ أعمال الباحث التونسي هشام جعيط في السبعينيات. إن مسعى تجميد مجتمع ما في مِخْيالات تراث تجاوزه تطور القرون، والذي قد تجعله الأمانة العمياء له، غير مؤهل لولوج «الحداثة»، لهو أمر طوباوي للغاية. والحال هذه، فإن «الانصياع» المفروض على المجتمع، قد يجعل منه صورة باهتة لا طائل منها، يستحيل عليها أن تطلق حركة نهضة ثقافية وطنية وعلمية حقيقية. هذا ما ندّد به العديد من المفكرين العرب النقديين، كما سنتبين لاحقاً.

وبناء على ما تقدم، تواجهنا مشكلة مزدوجة في حال بقي تحليل النتاج الفكري العربي متمحوراً حول معيارين متناقضين: من جهة، الأمانة للتراث، وهو معيار لأصالة تحظى بتقييم عال الأهمية في جزء من الثقافة الغربية - وأعني به الجانب المحافظ -؛ ومن جهة أخرى، التكيف والإمساك بناصية ما يعتقد أنه معايير الحداثة. وتبقى هذه الأخيرة محصورة بكليّتها في الأنموذج الأوروبي، الذي يرتقي ذاتياً إلى معيار حصري ومطلق في الحكم على النتاج الفكري خارج أوروبا. وعندما يتعلق الأمر بالنتاج الفكري العربي، يصبح هذا الميل إلى الهيمنة أقوى مما لو كان الأمر يتعلق بتحليل نتاجات ثقافية أخرى وتقييمها، مثل الأدب اللاتيني - الأميركي، أو الصيني أو الياباني، الأكثر ألفة في أوروبا. وغالباً ما ينساق المحللون العرب إلى أسر أنفسهم في تقسيم ثنائي مصطنع يحاولون عبره الإفادة عن تطور أشكال الفكر العربي، وأعني به التقسيم الثنائي الطابع والحاد بين أصالة هذا الفكر من جهة أو حداثته من جهة أخرى.

وهذه مقاربة إشكالية وُلدت من خصوصية التاريخ الأوروبي، وتمّ تصديرها إلى سائر أنحاء العالم، لتنثر في معظم الأحيان فوضى فكرية مرتبطة بالفوضى الاجتماعية الناتجة عن النفوذ الأوروبي، الذي سيطر على العالم طوال القرن التاسع عشر والقسم الأكبر من القرن العشرين. ولقد قمت بتحليل هذه الظاهرة في كتابي أوروبا وأسطورة الغرب، وعمدت أحياناً إلى توصيف الفوضى الحالية

التي يتخبط فيها الفكر العربي، وخصوصاً الفكر السياسي، بأنها «غوانتانامو» فكرية، بمعنى أنها السجن الذي انغلق فيه هذا الفكر، خلال العقود الأخيرة الماضية. هذا ما سأشرحه تفصيلياً فيما بعد، لدى محاولتي القيام بتقييم شامل للمغالطات وللتناقضات، التي أصبح فيها هذا الفكر حبيس شبكة الإشكالية المصطنعة بين «الأصالة»، أي الأمانة المفترضة تجاه التراث، المتجمد تماماً في المِخْيالات المفَخِّمة من جهة، والحداثة، أي الأنماط والأساليب الأوروبية المتتابعة في الإنتاج الفكري من جهة أخرى.

أضف إلى ذلك أن التراث العربي التقليدي - والمفترض بالتالي أنه «أصيل» - غالباً ما يتوارى بصورة مأسوية في التراث الديني، الذي كان ثمرة نزول الدين الإسلامي. وكما رأينا، كانت الثقافة العربية قبل الإسلام (وبعده) خاضعة في البداية لمزاولة عدد كبير جداً من الأنماط الشعرية، مدعومة بخصوبة لغوية تصلح لفن البلاغة. وما كان من النبوءة القرآنية سوى تثبيت هذا الجانب المهم من هذه الثقافة عبر جمالية النص، وغالباً تعبيره الشعري، بالإضافة إلى تنوع الموضوعات المطروحة.

يجدر التأكيد على أن مفهوم الأصالة قد استخدم حديثاً في اللغة العربية، ولا نجده في النصوص المهمة التي أسست للتراث العربي. وربما لم يكن مفكرو العصر الكلاسيكي، أو حتى أهم أكبر المفكرين العرب، وأعني به ابن خلدون في القرن الخامس عشر، ليفهموا مدلول هذا المصطلح المشتقّ من المصدر «أصل»، ويعني بخاصة الأصل القبلي أو العائلي. إنه في الواقع تأثير الفلسفة الأوروبية، في الجانب الرومانسي والقومي الألماني منها، الذي أدّى بالعرب إلى طرح مسألة الأصالة بالتعارض مع الحداثة. فالأولى إيجابية، تشكّل مستودع قيم الشعب و«روحه»؛ أما الثانية، فهي مرادف لفقدان الشعور بالترابط الاجتماعي العضوي. وبالتالي، فإنني لن أقع في شرك الحكم على نوعية كتابات المفكرين العرب ومدى تَمَثُّلِيَّتها تبعاً لشَطْرَيّ التناقض، أي الأصالة/الحداثة. في المقابل، لن أتردد في وصف المواجهة بين الفكر الأصولي الديني التَّسلطي والفكر الحداثوي العلماني المنفتح.

وما يحظى بالاهتمام في تحليل أعمال كبار الروائيين والشعراء وكتّاب المقالات المحرّرة بالعربية (وأحياناً بالفرنسية أو الإنجليزية)، هو تقبّلها في المجتمعات العربية نفسها، وليس قطعاً التقويم النقدي الذي يجريه حولها

المتخصصون أو المستشرقون الأوروبيون المهتمون بالعالم العربي، الذين يتفحصونها ويسبرون غورها وفق شبكة قراءتهم الخاصة، التي يمكن أن تكون هي الأخرى مدعاة نقد شديد. كيف انتشرت هذه الأعمال، وكيف تم تقديرها أو نبذها في المجتمعات العربية التي، على اختلافها، تجد في الحماسة عينها، التي تبديها حيال الموسيقى والشعر وغالباً حيال الرواية العربية، ما يربط فيما بينها؟ لقد رأينا في الفصل الأول أن التعابير الثقافية الحديثة في العالم العربي كانت ولا تزال ذي رواج شعبي واسع. إن إقرار ما إذا كانت أصيلة - ومن يمكنه أن يقرر ما هي معايير الأصالة؟ - أو ما إذا كانت متأثرة بمرحلة ما بعد الاستعمار، التي كانت مدار العديد من الدراسات الأكاديمية، قد استطاعت تحرير الفكر العربي من تأثير التيارات الأدبية والفلسفية العائدة للثقافتين الأوروبية والأميركية، لا يبدو لي ذات فائدة على الإطلاق. بل إنه على العكس، يشكل هدراً للطاقة الفكرية التي تندرج في الإبقاء على ارتهان فكري قوي، لا بل على عقم الفكر الذي يرتدّ إلى ذاته، سواء أكان فكر الاختصاصيين الأوروبيين أم الأميركيين أو فكر الناقدين والمحللين العرب للفكر الذي تنتجه نخبهم المثقفة.

هي ذي خطورة الدراسات المسمّاة ما بعد الاستعمارية الرغبة أحياناً في النظر إلى انكفاء الشعوب، التي كانت فيما مضى خاضعة للاستعمار، نحو ثقافاتها المتصفة بالتقليدية، وبالتالي ما قبل الاستعمارية، كشكل من أشكال مقاومة الهيمنة التي يمارسها الغرب على بقية العالم (وبخاصة على المستوى الثقافي)، وعلى أنماط الاستهلاك وتنظيم الحياة الاجتماعية للنخب البورجوازية. وبالتالي، اعتُبر الإسلام وكأنه مخزون للهوية، يضفي قيمة على من حملها، ويسمح بمقاومة العولمة، وهو ما سنطرحه بالتفصيل لاحقاً (الفصل السابع). في هذه الحال، ينال الشّك من وجود قيم إنسانوية عالمية مشتركة (*les universaux*) تجيز تعزيز التواصل بين المجتمعات، مما يجعل النضال المشترك من أجل عالم أفضل أكثر صعوبة[53].

يحدونا التساؤل حول السبب في عدم طرح مسألة أصالة الثقافة والفكر هذه بالنسبة إلى الأدب الياباني أو الصيني، الذي أجاد كبار روائييه المعاصرين استخدام كل تقنيات الأدب الروائي الأوروبي الرحب ووسائله. ولماذا لم تطرح أيضاً بالنسبة إلى الرواية اللاتينية - الأميركية؟ أوليس، في حال العالم العربي، لأن العلوم الإنسانية الأوروبية أو الأميركية تشعر دائماً بالحاجة الماسة إلى قياس أصالة الفكر

بأمانته لشخصية قاعدية، ذات طبيعة جوهرانية وجامدة، يسكنها إسلام، يجب عليه أن يبقى اللبنة الأساسية للمجتمعات؟ وبالتالي، ثمة استثناء عربي وإسلامي لقوانين التطور والتغير في سائر المجتمعات البشرية. غير أن هذا لا يعني طبعاً عدم وجود مشكلة تطرحها القدرة على تملّك عناصر العالم الحديث وعلى التفكّر به على أصعدة عدة، اجتماعية، اقتصادية، سياسية وفلسفية، من دون أن يكون المفكّر أسير علاقة جامدة بالتراث أو علاقة ارتهان لفكر البلدان التي يقال فيها إنها أكثر تقدماً. إنها إذن مسألة مهمة سنتطرق إليها في الفصل الأخير من هذا المبحث.

تبعاً لذلك، سأولي عناية كبرى لإعادة الاعتبار لخصوبة الفكر العربي البالغة بكل أساليبه الإدراكية للعالم، علماً أن هذه النماذج قد خضعت حتماً لتأثير الفلسفة والمذاهب الأوروبية، التي ما انفكت تصوغ عالمنا، أياً كانت الجدالات التي تُثار من حولها، بما في ذلك تلك التي يثيرها العديد من العرب الذين استوعبوها. وإذ أتطرق إلى كبار المؤلفين والمفكرين السياسيين، لن آخذ في الاعتبار، كما تفعل غالباً النزعة الأكاديمية الاستشراقية الأوروبية أو الأميركية، هويتهم الدينية، مسلمة كانت أم مسيحية، شيعية أم سنّية أم درزية. ذلك أن ما يهمنا هو مضمون الأعمال، مع تخطي هويات مؤلفيها الفرعية الطائفية أو الإثنية (البربرية أو الكردية أو الأشورية، على سبيل المثال). هذا ويكتفي العديد من المتخصصين بالعالم العربي بأن يروا في هذه الهويات الفرعية تفسيراً لمضامين الأعمال أو للسلوكيات السياسية. وفي هذه المقاربة، ثمة شبكة تفسيرية تبسيطية ومضلّلة للمذاهب السياسية في العالم العربي، تَتَمَفْصَل، في نظر بعضهم، في تقسيم ثنائي وهمي بين أكثرية تسمى سنية وأقليات مسيحية أو مسلمة (غير سنّية). وقد أشرت من الوجهة العُلومِيّة، إلى لامعقولية هذه المقاربة، في الفصول الافتتاحية من مؤلفي انفجار المشرق العربي.

وعلى الرغم من هذه اللامعقولية، غالباً ما اعتُبرت إيديولوجية القومية العربية وكأنها صنيعة منظرين ينتمون إلى أقليات دينية ويبحثون عن التفلت من الهيمنة الإسلامية السنّية. أضف إلى ذلك أن الميول الحداثوية في الفكر العربي غالباً ما نُسبت إلى مفكرين مسيحيين، يُعتبر أنهم أكثر قرباً من الحداثة الأوروبية نتيجة انتمائهم الديني، في حين عمد المفكرون المسلمون إلى مقاومة هذه الحداثة[54]. هذه الفرضية، كما سنتبين لاحقاً، منافية للواقع، ذلك أنّ العديد من رجال الدين المسلمين لعبوا دوراً أساسياً في إدماج الحداثة ضمن الثقافة الدينية الإسلامية. فالتأكيد على أن تثاقف المجتمعات العربية مع الأفكار الأوروبية، إنما هو أساساً من

صنع النخب المسيحية العربية، يشكل مغالطة تاريخية جسيمة، وهي نابعة من موقف سَبْقي ومبدأي يقسّم العرب بطريقة جوهرانية، وعلى نحو أكثر شمولية، الشرق أوسطيين، على أساس الهويات الفرعية الإثنية أو المذهبية والدينية وحدها دون غيرها، بما في ذلك الهويات المتعلقة بمختلف المذاهب الإسلامية.

أيكون الإسلام متعذّر تجزئته؟

بناء على ما تقدّم، تسهم تحليلات الفكر العربي المعاصر تلك، التي جمّدت الدين الإسلامي في خصوصية راسخة، تجعله «غير قابل لأن يتجزّأ» (insécable)، زعم المؤرخ الفرنسي أندريه ميكل (André Miquel) عام 1968[55]، في العقم الحالي الذي منيت به أهم تيارات الاستشراق الأوروبي أو الأميركي. ومع الأخذ في الاعتبار قوة الأجهزة الأكاديمية والإعلامية لدى القوى الغربية الرئيسة، التي تجتذب العديد من الطلاب العرب، فإن ذلك أدى أيضاً إلى تعزيز ثقافة دينية - سياسية تَجْتَرّ نفس المواضيع المرهقة منذ عدة عقود. وقد أصبح الكلام الحماسي لقادة الحركات الإسلاموية الأصولية (بما في ذلك خطاب أسامة بن لادن، وملهمه في الإخوان المسلمين سيّد قطب) مهيمناً في نظر الرأي العام في الغرب كما في العالم العربي، وذلك على حساب كل أنماط الفكر والثراء في الثقافة العربية. لكن هذا الثراء الفلسفي والسياسي بات مغيّباً، بعد أن تجاهلته وسائل الإعلام والبحث الأكاديمي التي تعمل على إبراز الثقافة الدينية حصرياً.

ومنذ نشرها عام 1980، أبقت فرضية[56] إدوارد سعيد حول الاستشراق على صوابيتها، طيلة عقود عدة، على الرغم من التحفظات التي يمكن أن تطالها. ويبالغ في اتهام الاستشراق، لأن عدد كبير من كبار المستشرقين الأوروبيين كانوا آنذاك وفي آن معاً، بحاثة متبحّرين وذوي اطلاع على التطورات السياسية التي يشهدها العالم العربي، وهم ما كانوا معادين له. في المقابل، فإن الذين حلّوا اليوم محلّ هذا الجيل القديم - أي جيل مكسيم رودنسون، جاك بيرك، ريجيس بلاشير، ڤنسان مونتاي، لويس ماسينيون ومارسيل كولومب (Marcel Colombe) - تستقطبهم بشدة نشاطات وأفكار الجماعات الإسلاموية الراديكالية، حتى أنّ العديد من المستشرقين الجدد، قاموا أحياناً بدور الأجهزة الأمنية لناحية التحقق والتعرف إلى هوية الناشطين في الحركات الإسلاموية الراديكالية، أو مفكريها، وهي حركات

ترفض أن يأخذ في الاعتبار تطور العالم منذ العصور الأولى للإسلام. بل أن بعض هؤلاء المستشرقين قد تخصّص في العمل على إثارة التعاطف مع هذا النمط الفكري، وكأنه الوحيد القادر على «تحرير» الإنسان العربي من حداثة ينظر إليها على أنها فُرِضَت عليه من الخارج ويُفترض به أن يرفضها ويكرهها[57]. وعلى النقيض من ذلك، أثار بعضهم الآخر رهاب الإسلام، عبر نشر مخاطر الإسلام الأصولي والعديد من تفرعاته على المستوى العالمي، إنما من دون التطرق إلى الدور المهم الذي يلعبه كل من المملكة العربية السعودية وباكستان، وهما الحليفان الرئيسان للولايات المتحدة، في الإعداد الإيديولوجي وفي دعم الجماعات الأكثر راديكالية في الإسلام.

إثر ذلك، ما عاد مرئياً وبارزاً في الفكر العربي، إلّا اتجاهات الإسلاموية السياسية المتفاوتة في راديكاليتها والمناهضة لقيم الإنسانوية المنبثقة عن فلسفة عصر التنوير والثورة الفرنسية، كما للقيم الإنسانوية المشتركة، التي حملتها العولمة. هذا التطور هو نتاج تصاعد قوة الملَكيات والإمارات النفطية في شبه الجزيرة العربية، التي باتت تشعر بأنها مهدّدة من قبل الموجة التحديثية الهائلة، القومية العلمانية والمعادية للإمبريالية، التي دمغت العالم العربي طوال القسم الأكبر من القرن المنصرم. وهذا التطور هو أيضاً، كما أسلفنا، نتاج الثورة الدينية الإيرانية التي أدّت إلى انكفاء العديد من المثقفين الحداثويين نحو إيديولوجيا اللجوء إلى الدين الإسلامي، كنظام سياسي واجتماعي واقتصادي متكامل، - وبالتالي «غير قابل للتجزئة» - يستطيع وحده أن يقف سداً منيعاً في وجه هيمنة «المادية الغربية»، المعتَبَرة وكأنها المسؤول الأوحد عن انحطاط العرب وتخلّفهم في هذه السردية النمطية الماضية في فرض نفسها أكثر فأكثر.

في الواقع، وقبل أن يصوغ صموئيل هننغتون (Samuel Hunington) فرضيته حول صدام الحضارات في بداية التسعينيات، كان المناخ الثقافي في العالم العربي مهيأً بما يكفي لتتأكد فيه هذه الإيديولوجيا التي اختلقتها مختلف أشكال اليقظة الإسلامية، سواء اتخذت لها مظهر الوهابية السعودية أم المظهر الإيراني لثورة العام 1979 المسماة «دينية». حتى في الفكر الغربي نفسه، شقّت مدرستا رينيه غينون (René Guénon) (المقلب الإيجابي) أو إرنست رينان (المقلب السلبي) الطريق، أمام تعارض لا عودة عنه بين غرب عقلاني، مادي وملحد، وشرق ديني وصوفي[58].

ظروف الإنتاج الفكري والثقافي في العالم العربي منذ نهاية القرن العشرين

ثمَّة مدخل مهم لفهم الفكر العربي يكمن في ضعف البنى الاجتماعية - الاقتصادية والمؤسساتية، التي يتحرك فيها العاملون في المجال الفكري، منذ الانفتاح على الحداثة الأوروبية. وإذا كان المثقفون العرب الذين تعددت انتماءاتهم الإقليمية والدينية، وعلى امتداد عصر النهضة التي أجاد ألبرت حوراني في توصيفها، قد وجدوا في مصر مركزاً مهماً للإشعاع، بفضل صحافتها ودور النشر فيها، وبفضل التطور البارز لجامعة القاهرة، فإن هذا الظرف الإيجابي بدأ يتغير منذ الربع الأخير من القرن العشرين. ولم يلبث لبنان أن حمل المشعل لحِقبة وجيزة (1960 - 1975)، عندما حلَّت بيروت جزئياً محل مصر كمركز للإشعاع الثقافي، خصوصاً إثر انتكاسة مصر في مواجهة إسرائيل عام 1967، ووفاة جمال عبد الناصر عام 1970. وبالتالي، أصبحت العاصمة اللبنانية أهم مركز للنشر العربي، وملاذاً للمثقفين ورجالات السياسة الهاربين من تحولات النظام السياسي التي حدثت في بعض بلدان المشرق العربي على أثر الانقلابات العسكرية.

فيما بعد، وعندما غرق لبنان في الفوضى والعنف عام 1975، شهد منتجو الفكر مصيراً راح يزداد تزعزعاً. إذ، وفي غياب «الملاذ» اللبناني، هاجر العديد منهم إلى لندن أو باريس، وأحياناً إلى بلدان عربية مصدّرة للنفط، حيث كان بإمكان الحكومات أن توفّر لهم الأمن والبحبوحة، شريطة عدم تعرضهم إلى الأنظمة المحلية، الملكية أو الأميرية، التي ليست أقل استبداداً من الأنظمة الجمهورية التي فرّوا منها.

تجدر الإشارة هنا، إلى أن الوضع الاجتماعي ومستوى العائدات الثابتة التي كان ينعم بها الكتّاب العرب في عصر النهضة بدأ، ومنذ الستينيات، بالتراجع، وذلك جراء خنق الحريات، الناجم عن الانقلابات العسكرية وعن التزايد السكاني. وقد كان لهذا الأخير أن غمر المؤسسات الأكاديمية القليلة القائمة في مصر وسوريا والجزائر والعراق، فتزايد عدد الجامعات، إنما نال التراجع من مستوى التعليم وتدفّق الأبحاث المعدّة في إطار مؤسساتي. وفي كل مكان، أصبحت الخدمات العامة المتعلقة بالتعليم والبحث تغرق بعدد المنتمين إليها وذلك في ظلّ تراجع

ميزانياتها. ولقد وُضِعَت الصحافة تحت رقابة الدولة وتناقص عدد وسائل التعبير. ومنذ مطلع الثمانينيات، أدّت برامج التلفزيون أيضاً إلى تقليص عدد قراء المؤلفات الجدّية. وشكلت كبرى الجامعات الأجنبية، كالجامعة الأميركية في كل من بيروت القاهرة، قاعات يحضّر فيها لهجرة الطلاب المتفوقين.

ومن شأن هذه الظروف أن تفسِّر السبب في عدم قيام وتطور مؤسسات ثقافية وأكاديمية عربية، قابلة لأن يُبْنى عليها تراكم فكري ومعرفي، خارج تيارات الإنتاج الإيديولوجي والظرفي البحت. من هنا هجرة شريحة كبيرة من النخبة الثقافية. وقد استقبلت الجامعات الأوروبية وكذلك الأميركية الكبرى والمتنفّذة، هذه القوة العاملة الفكرية الجديدة بنهم شديد، بغية تطوير برامجها الخاصة المتعلقة بالعلوم الإنسانية ومنها تلك المخصصة للعالم العربي والإسلام. وبالتالي، استمرت المعارف المراكَمَة حول المنطقة، في تواجدها المكثّف في هذه الجامعات، التي سبق لبعض منها أن شكّل مراكز أساسية لها، كونها غالباً ما ضمّت مجموعات عظيمة واستثنائية من المؤلفات والمخطوطات المعدّة في العالم العربي، والعائدة لقرون خلت. ومن جهتها، منيت المؤسسات الأكاديمية في العالم العربي بالتقصير، نتيجة الافتقار إلى وسائل التمويل الكفيلة بتطوير نفس القدرات الفكرية المقيمة في الدول الغربية.

وفي ظل هذه الظروف، لا يفاجئنا ذبول الفكر العربي المنتج محلياً وتفتته، ولا تحوّل العديد من العاملين في الحقل الفكري إلى إيديولوجيين من ذوي الأقلام اللاذعة، في خدمة كبريات دور الصحافة (وبخاصة منها تلك المملوكة من دول شبه الجزيرة العربية، التي أثرتها العائدات النفطية)[59]، عوض تكريس أنفسهم لحياة ينصرفون فيها إلى البحث ومراكمة المعارف المدرَجَة في التنامي العلمي العام في وطنهم.

بكل حال، سوف نرى في الفصول التالية أنه، وعلى الرغم من هذا الوضع المأسوي، ظهرت أعمال فكرية مهمة، نابعة من مناظرات فلسفية أنثروبولوجية وتاريخية ذات شأن، لكنها قلما أصبحت معروفة من قبل الجمهور العربي «المثقف» الواسع. وبالإضافة إلى ذلك، كان التجاهل التام ينال من هذه المؤلفات في كل من أوروبا والولايات المتحدة، حيث استأثرت المؤسسات الأكاديمية ومراكز البحث الكبرى (Think Tanks) شيئاً فشيئاً بتحديد قائمة القضايا الفكرية العربية الواجب

دراستها، خدمة لمصالح الدول الغربية، الجغراسية منها والفكرية والمادية. ولم يطُل الأمر بالعاملين العرب في المجال الفكري والمهاجرين إلى العواصم الأوروبية والأميركية الكبيرة، حتى تَلَقَّفَتْهُم، على نحو صعب عليهم اجتنابه، تلك المؤسسات الفكرية والأكاديمية النافذة. ولكي يتمكنوا من النجاح، فيحتلّوا فيها منصباً بارزاً مشِعّاً، ألزِموا جميعهم بالخضوع، بوعي منهم أو من دونه، لمقتضياتٍ أكاديميةٍ أكثر فأكثر انصرافاً إلى خدمة الجغراسيا وما تولّده من صراعات. وهم استسهلوا هذا الخضوع لما كان يعدهم به الإشعاعُ في جامعة أوروبية أو أميركية أو واحدة من كبريات مراكز الأبحاث (Think Tank)، من شهرة مهمة حتى في العالم العربي نفسه، حيث ما كانوا ليحصلوا عليها لو لم يهاجروا، وبقَوْا، كل في وطنه، يعمل في جامعة محليّة. بل إن العالم العربي أصبح يوجّه إليهم الدعوات، ويغدق عليهم بالإكرام، في إطار الاعتقاد المحلي الساذَج بأن قرب هؤلاء المثقفين المغتربين من الدوائر الأكاديمية ومراكز صنع القرار الغربية، يمدّهم بمعرفة خاصة لا بدّ من استثمارها محليّاً[60].

لذا، سأحاول في الفصول التالية إبراز اتجاهات الفكر العربي التي تستحق أن يتِم التعرّف إليها وتفسيرها لكثرة ما لحقها من تجاهل، فقط لكونها لا تتطابق مع قائمة القضايا العربية التي صاغتها المؤسسات الأوروبية والأميركية الكبرى. ويبدو لي أن هذا التجاهل خطير للغاية، إذ يسهم في الواقع بقَصْر الشق المنظور من الفكر العربي، بسبب وسائل الإعلام وبعض الأعمال الأكاديمية، على البحث في إشكاليات ضيقة وضعيفة الصلة بقضايا الواقع العربي الحقيقي، وبخاصة منها تلك الإشكاليات المتعلقة بمختلف الحركات الإسلاموية أو بتطور نظام ديمقراطي شكلي في العالم العربي. من هنا صعوبة تأسيس منظومة إدراكية وتفسيرية لهذا العالم، لا تكون مرتبطة حصرياً بقائمة القضايا الموضوعة وفاقاً للمصالح الجغراسية العائدة للقوى الأوروبية وللولايات المتحدة، كما وللأنظمة العربية الموالية لهذه القوى.

وإذا كانت الظروف لم تسمح، في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، بناء هكذا منظومة فكرية تتناول القضايا الحقيقية الماثلة في هذه المرحلة من تاريخ العالم العربي، فإن هذا لا يعني التنازل عن المسعى الحثيث الواجب القيام به لبناء مستقبل أفضل للعرب من هذا الحاضر الذي يتخبّطون فيه. هكذا دعوة أطلقها قبل أربعين سنة بعض المفكرين العرب - وبخاصة منهم الفيلسوف السياسي ناصيف

نصار[61]، المولود عام 1938، ولسوف أعود إليه في الفصل الرابع عشر. والواقع أن العرب، منذ انهيار السلطنة العثمانية في أعقاب الحرب العالمية الأولى، واجهوا مشكلات معقدة للغاية، يجب أخذها في الاعتبار، عندما نَنْكَبّ على دراسة تطور أنماط التفكير والفلسفة في مجتمعاتهم: فهم قد شهدوا مسارات سياسية وثقافية وفلسفية واجتماعية - اقتصادية وإقليمية ودولية متقلبة جداً. لهذا السبب، وقعت معظم المباحث المكرَّسة للفكر العربي أو الإسلامي، تحت التأثير الشديد لهذه السياقات، وهو ما سأبذل جهدي في إيضاحه.

من المشهد الطليعي للفكر العربي من خلال عمل ألبرت حوراني عام 1962...

منذ الثمانينيات، لم يصدر أي مؤلف، باللغة العربية أو الفرنسية، حول الإيديولوجيات والأنماط الفكرية في العالم العربي، ولا عن ارتباطها بالأحداث السياسية والاقتصادية المهمة التي طالت العالم والمنطقة[62]. وآخر دراسة كانت تلك التي قدمها أنور عبد الملك (1924 - 2012)، وهو الباحث الاجتماعي والسياسي المصري، الذي جمع أفضل الصفحات لباحثين سياسيين عرب، مما أعطى فكرة جيدة عن رحابة مشهد الفكر العربي وخصوبته[63].

وقبل عبد الملك، أصدر المستشرق اللبناني - البريطاني ألبرت حوراني، عام 19، أحد أوائل أبحاثه حول الفكر العربي بعنوان الفكر العربي خلال العصر الليبرالي - من القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين -، الذي استُخْدم كمرشد بالنسبة إلى غالبية الذين ساروا على خطاه[64]. ولقد تُرجم هذا العمل إلى العربية والفرنسية، واستمر المشهد الأكثر استهواءً في الحياة الفكرية، طيلة عصر النهضة العربية. فكان ذا تأثير ملحوظ على المؤلفين الذين جاؤوا بعده، لمعالجة المسألة وقلّة منهم انحرفوا عن المخطط الذي رسمه، مع أنه لم يكن خلواً من المغالط. لذا، من الضروري أن نقدم عنه خلاصة سريعة.

استهل حوراني عصر النهضة بوصول نابوليون بونابارت إلى مصر عام 1798 والصدمة التي أحدثها في الدوائر الفكرية العربية، واختتمها عام 1939، عشية الحرب العالمية الأولى. ولقد كرَّس الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب لتعريف سريع بالدولة الإسلامية بشكل عام، ثم لقضايا السلطنة العثمانية، التي دخلت في طور

الانحطاط منذ نهاية القرن السابع عشر، وبعد ذلك لبدايات التعرف على أوروبا في انتشارها الواسع، وذلك من خلال النخب التركية العثمانية والنخب المصرية التي عايشت الإنزال الفرنسي عام 1798. وفي الفصل الثالث، يتطرق حوراني إلى مسألة ولادة الوهابية وانتشارها في قلب شبه الجزيرة العربية خلال القرن الثامن عشر، وهي عقيدة أسّست للراديكالية الإسلامية الأصولية قد لعبت دوراً مهماً في حياة العرب السياسية والثقافية منذ ولادة المملكة العربية السعودية في بداية القرن العشرين.

أما الفصل الرابع فهو عبارة عن لمحة موجزة عن الأفكار التي طرحها أولئك الذين أطلق عليهم حوراني تسمية «الجيل الأول» من المفكرين الذي تتمثّل بشكل خاص، حسب رأيه، في ثلاث شخصيات مهمة هي: الطهطاوي في مصر، خير الدين التونسي في تونس وبطرس البستاني في لبنان؛ في حين، خُصص الفصلان التاليان (الخامس والسادس) على التوالي لشخصيتين مهمتين في الإصلاح الإسلامي، هما جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وإذ يتناول الفصل السابع تأثير أتباع عبده في مصر، وهم الذين عملوا على التوفيق بين الإسلام والحداثة الأوروبية، فإن الفصل الثامن يستذكر دور القوميين المصريين في الحقبة التي أصبحت فيها مصر العاصمة الفكرية للعالم العربي، عند عتبة القرن العشرين، أي عندما تشكلت النخبة الفكرية من مصريين أصيلين، مسلمين وقبطيين، ومن «الشّوام»، أي اللبنانيين والسوريين والفلسطينيين الذين هاجروا إلى مصر، هرباً من الاستبداد العثماني، ومن ثَمَّ من الانتداب الفرنسي. من هذا المنطلق، لم يكن تنامي الأفكار القومية في هذا البلد، الذي يحتلّ موضِعاً مركزياً في العالم العربي، دونما تأثير على تنامي النزعة القومية العروبية بصورة عامة. وأصبح نضال المصريين القومي، بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر، ضدّ الوصاية الشديدة التي فرضتها إنجلترا المحتلّة، أنموذجاً يُحتذى به بالنسبة إلى الأجيال القادمة في شتى أنحاء العالم العربي.

وفي الفصلين التاليين، ينأى حوراني عن سياق الفصول السابقة، حيث كان يستذكر من دون تمييز المفكرين العرب من مسيحين ومسلمين، كي يضعهم فجأة في موقف تناقضي. وبالفعل كرّس الفصل التاسع لشخصية رشيد رضا (1865 -)، وهو لبناني من طرابلس، وتلميذ محمد عبده، ولكنه تخلى عن الليبرالية الإسلامية السائدة حتى ذلك الحين، إثر زيارة قام بها إلى المملكة العربية السعودية الناشئة خلال العشرينيات، لينقلب نحو النزعة المحافظة المتشدّدة، بذريعة تعزيز مقاومة

تغريب العالم العربي واستلاب شخصيته. أما الفصل العاشر فلقد كرّسه، على نحو معاكس، للدور الطليعي الذي اضطلع به «الروّاد المسيحيون» في علمنة العالم العربي، وبخاصة منهم، شبلي شميّل (1860 - 1917) وفرح أنطون (1874 - 1922).

ليس مثل هذا العرض عرضاً بريئاً، كوني لا أعتقد، كما سنتبين لاحقاً، أنه يوجد في هذا المجال فروقات هامة بين مفكرين مسيحيين ومسلمين، ولا أن المفكرين المسيحيين كانوا أكثر راديكالية من أقرانهم المسلمين في الدعوة إلى فصل الزمني عن الروحي. ففكرة أن هؤلاء المفكرين، كونهم مسيحيين بالولادة، هم أكثر قرباً من الأفكار العلمانية الأوروبية وأكثر جذرية من المسلمين، لا تتطابق مع واقع الكتابات التي طالب فيها المسيحيون والمسلمون على حد سواء بالفصل بين الزمني والروحي، وإعطاء الفرد قيمته وحريته، بما في ذلك حرية المعتقد. وعلى الرغم من الشهرة التي نالها كتاب حوراني، إلا أنه، وللأسف، غالباً ما كان يجري نسخ هذه الثنائية التناقضية من قبل مفكرين آخرين، على هشاشتها. وهذا ما سأعود إليه بصورة مفصّلة.

عالج الفصل الحادي عشر من كتاب حوراني موضوع انبعاث القومية العربية، حيث تحدث المؤلف فيه مطولاً عن ظهور القومية السورية واللبنانية، وكذلك عن الاتجاهين السائدين، أي القومية العربية الوحدوية والعلمانية، والقومية الإسلامية، التي تُعدّ وحدة العرب محوراً لها. أما الفصل الأخير، فلقد كُرِّس لشخصية طه حسين الفذّة ولتِبيان تأثير أعماله على الفكر العربي المعاصر. وفي ختام هذا الكتاب، يعتبر حوراني أن صفحة من التاريخ الفكري عند العرب قد انطوت عام 1939، عشية الحرب العالمية الثانية، إذ تزامنت هذه الحرب في نظره مع انتهاء عصر القومية العربية. ولقد عرفت هذه الأخيرة ثلاثة اتجاهات رئيسة هي على التوالي، حسب ظهورها: القومية الدينية، الوطنية القطرية، وأخيراً الوطنية الإثنية واللغوية.

ومن الصعب، كما يتضح لنا من خلال هذا الكتاب، اعتبار عصر الهيمنة المباشرة للقوى الاستعمارية على سائر المجتمعات العربية تقريباً، بمثابة عصر «ليبرالي». على هذا الأساس، يفترض حوراني ضمناً، بأن مرحلة نيل الاستقلال التي تلت هذه الحِقبة، كانت مرحلة الأنظمة الاستبدادية التي جاءت فيما بعد. بالإضافة إلى ذلك، فإنه ليس من المؤكد بتاتاً، وهذا ما سأعود إليه، أن مسألة القومية العربية كفكر قد عفا عنها الزمن منذ عام 1939، في حين أن مرحلة ازدهارها تقع تحديداً

في مرحلة نيل الاستقلال، من عام 1950 إلى عام 1975 أقله. وعلى الرغم من الصّدى الواسع الذي لقيه كتاب حوراني، إلّا أنه كان من الضروري إبراز حدوده الإيديولوجية الضمنية، التي قدمت لاحقاً الكثير من الحجج للمفكرين العرب من ذوي النزعة الإسلاموية، كي يروا في الفكر المتَّصف بالليبرالي بأنه «غير أصيل»، وخاضع بكليته للمرجعيات السياسية والفلسفية الخاصة بأوروبا، التي تهيمن على العالم العربي عسكرياً واقتصادياً وثقافياً.

... إلى الأبحاث الأقرب زمناً

تجدر الإشارة إلى دراسات أخرى حول الفكر العربي، يعود أهمها إلى السبعينيات. سبق لي أن أتيت على ذكر كتاب الفكر العربي لمحمد أركون، المنشور عام 1975، والذي تختصر خاتمته الرائعة الواقعة في صفحتين كل إشكالية العمل العقلاني عند أركون الهادف يومذاك إلى إحياء الحس النقدي في الفكر العربي، نظراً لأهمية توظيف الدين كسدّ أمام استيراد الحداثة - وهذا ما سأعود إليه. بموازاة ذلك، تجدر الإشارة أيضاً إلى وجود عملَيْن صغيرَيْن حول الفكر العربي. الأول يعود إلى عام 1960 بقلم هنري سيرويا (Henri Serouya)، ويتمحور حول الدين والفلسفة الإسلاميين[65]. أما الثاني، الذي كتبه ڤنسان مونتاي (Vincent Monteil)، فلقد صدر عام 1974 بعنوان مفاتيح الفكر العربي[66]. وهو أحد الكتب النادرة الذي لم يكرّس للفكر الديني سوى فصل واحد، وللفكر الصوفي فصلاً آخر من بين أحد عشر فصلاً، في حين تستعرض الفصول الأخرى كل أشكال الفكر، القانوني منه والأخلاقي والاجتماعي والفلسفي والثقافي والعلمي والتاريخي والاجتماعي - الاقتصادي والسياسي. إلّا أنه لا يتناول سوى الحِقبة الكلاسيكية من الحضارة العربية - الإسلامية. كما لا بدّ من الإشارة إلى دراسة تحليلية عن العرب للعالم الفرنسي جاك بيرك (Jacques Berque)[67]. يمكننا أيضاً أن نشير إلى كتاب باللغة العربية، يعود إلى جامعي أردني معروف، هو علي المحافظة، حول توجهات الفكر العربي في عصر النهضة، لكنه لا يغطي سوى المرحلة التي تبدأ مع حملة نابوليون على مصر حتى بداية الحرب العالمية الأولى، أي الحقل الذي غطاه حوراني تقريباً[68].

ولا يمكن التغاضي عن عمل قيّم للمؤرخة ليلى داخلي، صدر لها عام 2009[69]، حيث

وضعت في السياق التاريخي، وعلى نحو ذكيّ، أعمال مفكرين سوريين ولبنانيين من جيل 1908 - 1940، وهو الجيل الذي استيقظ على الوعي السياسي مع الأمل الناجم عن إعادة العمل بالدستور العثماني عام 1908، والذي كان عليه أن يواجه انهيار السلطنة وتشكّل دول عربية مختلفة. وقد أعطى هذا الكتاب مكانة مهمة لأديبات ومثقفات واختصاصيات في الشؤون النسوية، وفي ذلك اعتراف بالعديد من المواهب التي طالما غيّبها النسيان، وبخاصة مي زيادة (1886 - 1941)، وماري عجمي (1888 - 1965) ونظيرة زين الدين (1908 - 1976) (أنظر الفصل السابع).

وثمّة عمل تجديدي آخر لا يقل أهمية، قامت به كارولين هيرفي - مونتيل (Caroline Hervé-Montel)، حول العلاقات بين النهضة الأدبية وانتشار الوعي القومي في مصر ولبنان خلال الثلث الأول من القرن العشرين[70]، فتقول في هذا الصدد: «بما أن كل هوية تظهر أولاً في هوية روائية، فإن النوع الروائي يفرض نفسه تلقائياً وكأنه الشكل الأدبي الأمثل للحميّة القومية»[71]. وتوضح هيرڤي - مونتيل بأن اللغة الفرنسية ليست بالضرورة لغة «الآخر» أو لغة المستعمِر. إنها لغة متناوبة مع اللغة العربية، أي «لغة تناوبية»، «نختارها، كما تقول، لأسباب مختلفة، أولها لكونها اللغة التي تتيح لمن يكتب فيها أن يتميز وأن يحظى بالاهتمام، سواء على الساحة السياسية المحلية أو الدولية»[72]. وعلى غرار ليلى داخلي، قامت كارولين هيرڤي - مونتيل بإبراز قيمة الإنتاج الأدبي النسائي في كل من مصر ولبنان.

إلى ذلك، نشير أيضاً إلى كتابين جماعيين هما نهضة العالم العربي (1972) والتجديدات في العالم العربي 1952 - 1982 (1987)[73]. ويتناول الأول مساهمات تغطي مواضيع متنوعة لثلاثة وعشرين اختصاصياً معروفين في قضايا العالم العربي (عشرون منهم عرب)، قدمت خلال مؤتمر انعقد في الجامعة الكاثوليكية في لوڤان (Louvain) عام 1970. وتعتبر المساهمات العشر، التي يضمها الكتاب الثاني، أكثر تركيزاً على التطور الجغراسي والاقتصادي في المنطقة.

ومما لا شك فيه أن العمل الأكثر أهمية هو ذاك الذي أنجزه الفيلسوف پول خوري (من مواليد 1921 في قرية قريبة من مدينة صور في لبنان)، الذي كرّس حياته للتعريف بالفكر العربي والإسلامي والعلاقات الإسلامية - المسيحية وتحليل هذا وتلك؛ كما ولاستعراض فكر فلسفي رفيع الشأن، سأتناوله في الفصل الرابع

عشر. وفي سلسلة من خمسة كتب (رباعية وكتاب منفصل)، صدرت له بين عامي 1 و1985، قام خوري بعمل مَسْحي دقيق للفكر العربي، ذي أبعاد موسوعية، يستحق حتماً أن يكون معروفاً ومدروساً بشكل أفضل، أو أن يستخدم أقلّه كمرجع لجميع المهتمين بتنوّع الفكر العربي، ومختلف مدارسه واتجاهاته، ومشكلات تثاقف هذا الفكر مع الحداثة الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية. وفي الواقع، تشكل هذه السلسلة تصويراً لمرحلة تاريخية عصيبة في العالم العربي، بين 1960 و1980، غنية جداً على المستوى الفكري، لكنها تُشيح بنظرها عن مجمل الفكر العربي منذ القرن التاسع عشر. ولقد شكل المجلد الأول من هذه الرباعية، التي وضعت كل أجزائها تحت عنوان المقارنة بين التقليد والحداثة، الشق الأول من هذا العمل، حيث يستعرض خوري كل اتجاهات الفكر العربي المعاصر، وأهم المؤلفين أسوة بمؤلفاتهم المعبّرة عن عصرهم[74]. وقد عمد هذا المؤلّف هنا إلى تحليل مختلف أنماط القومية في العالم العربي، وكذلك النسوية، وتطور النقد الأدبي ومفهوم التربية، وتطرق إلى الاشتراكية وفاقاً لمنظور المفكرين العرب، وإلى التشخيص الذي أتى به هؤلاء المؤلفين لقضايا الاقتصاد والمجتمع، من دون أن يَغْرُبَ عن باله طبعاً، العديد من الأوضاع والمواقف المتعلقة بالإسلام، وخصوصاً حيال الإشكالية التي حركت الفكر العربي لجهة المعضلة التي تطرحها المقارنة بين التقليد والحداثة - هذه المقارنة التي شغلت فكر المؤلف ونسقت تفكيره الواسع، كما سيتبين لنا في الفصل الرابع عشر.

ولهذا المجلد، تكمِلة تقع في ثلاثة مجلدات أخرى. يحتوي الأول على 1287 نبذة في سِيَر مفكرين عرب معاصرين[75]. ويقدم الثاني تحليلاً لمئة وخمسين عملاً مختاراً من نتاج هؤلاء المفكرين[76]. ويكشف الثالث (وقد سبق صاحبه إلى نشره قبل المجلدين الأولين)، عن المصادر الرئيسة لأبحاثه ولأدواته المرجعية من الدراسات باللغة العربية وبلغات أوروبية[77]. وكان لخوري أن أصدر في مجلد واحد، ثلاث دراسات تمهيدية حول الفكر العربي[78]. وهكذا باتت في متناولنا خلاصة تحليلية وإن لم تكن للأسف سهلة الاستخدام، تغطي الإنتاج الفكري العربي حول الدين والاقتصاد والسياسة والقومية والاشتراكية والإصلاح والفلسفة، منذ بداية الستينيات حتى بداية الثمانينيات. وبالتالي، لا يمكن إلا أن نشعر بالأسف على عدم استثمار هذا العمل الموسوعي، الذي يتجاوز عدد صفحاته 2800 صفحة، من قبل الباحثين، كونه ليس معروفاً بما يكفي أو لأنه لم يلخَّص أو يُسْتَعمل في الأبحاث الأكاديمية[79].

وخارج أعمال پول خوري المغمورة هذه، لم يحظ القارئ الناطق بالفرنسية، بل ولا حتى ذاك الناطق بالعربية، بمحصّلة عن تطور الفكر العربي بكل جوانبه، بينما كرِّس العديد من الأعمال لمختلف الاتجاهات السياسية - الدينية الإسلامية. ولم تكن الأبحاث الأكاديمية الأنجلو - ساكسونية أكثر خصوبة، حيث إن عدداً من المؤلفات بالإنجليزية آثرت المقاربة الإسلامية الطابع. بكل الأحوال، لا بدّ من الإشارة إلى العمل الطموح الذي أصدرته عام 2010 الباحثة السياسية إليزابيث كسّاب، بعنوان استعراض للفكر العربي المعاصر في منظور مقارن، وضعت فيه هذا الفكر في السياق السياسي العام ومن منظور مقارنته بما يحصل في بلدان أخرى[80]. وتكمن أهمية هذا العمل في كونه يستعرض محتوى الأبحاث المقدّمة في أهم المؤتمرات المنعقدة في العالم العربي خلال السبعينيات والثمانينيات، مما يعطي لمحة عامة جيدة عن فكر المثقفين العرب، من أصحاب الأعمال المعروفة. ولقد ركزت المؤلفة عملها على إرباكات الفكر في سياق ما بعد حرب 1967، حيث منيت ثلاثة جيوش عربية بهزيمة نكراء في مواجهة الجيش الإسرائيلي، مما فتح مرحلة من إعادة النظر في مسألة الطبيعة الوجودية لمكتسبات الحداثة في المنطقة.

ويحرّك الهاجس نفسه كتاب الفلسطيني عيسى بو العطا - وقد أسلفنا ذكره -، الذي حاول تفنيد «اتجاهات الفكر العربي المعاصر ورهاناته»، خصوصاً في تحليله للكارثة التي جسدتها النكسة العربية عام 1967 في مواجهة إسرائيل[81]. وهو أحد الكتب النادرة التي توصلت إلى دراسة هادئة وموضوعية للاتجاهات المتناقضة في الفكر العربي، إذ إنه يتضمن مشهداً مرسوماً بدقة ومختصراً لآراء أهم المثقفين العرب وأفكارهم. غير أن المؤلِّف يحلّل هذه الاتجاهات من زاوية الصدام الوحيدة والمحدّدة بين التقليد والحداثة. وهو يعرّف هذا الصدام بوضوح قائلاً: «لقد تحولت قوى الحداثة نحو المستقبل مستخدمة بصورة خاصة أفكاراً ونماذج خارجية، فتحت أمام العرب آفاقاً جديدة، تقابلها قوى التقليد، التي تستخدم أفكاراً ونماذج داخلية للتغيير، والتي تتوجه نحو الماضي، وهو بمثابة مثال يرون ضرورة تجدده، كونه يحمل وعداً بثبات وضماناً بنجاح تأكد سابقاً»[82]. ويعتبر أنه إذا استمر التناقض قائماً، فقد تتحول الأزمة الفكرية إلى صراع عنيف يمكن أن «يؤثر، ليس على الإرث الثقافي وحسب، إنما أيضاً على طبيعته ووحدته، بل ووجوده، حسب الأوضاع»[83]. وهذا تَنَذُّر تنبؤي، عندما ننظر اليوم إلى الأحداث التي تلت حركات التمرّد العربية

في ربيع عام 2011.

ولقد خَلُصَ بو العطا في كتابه المتقن إلى ذكر «التفكك الإيديولوجي الذي تنطق به الخطب العربية حالياً، والمتناقضة تماماً في توجهاتها»[84]. ومن المؤسف ألا يترجم هذا الوصف الشامل لتعقيدات الفكر العربي إلى الفرنسية أو العربية. مع ذلك، يمكن لنا أن نأخذ على الكتاب كونه لم يأت حقاً على ذكر تعقيد تغيرات السياق السياسي والجغراسي، وكذلك الاجتماعي - الاقتصادي والديموغرافي، في العالم العربي، وتجاهل تغيّر علاقات السلطة داخل المجتمعات، مما كان له تأثير قوي على تفاقم تناقضات الفكر الذي يدينه.

لم يكن المحصول باللغة العربية أكثر وفرة فيما يتعلق بالمؤلفات الحديثة التي تحاول القيام بجردة للفكر العربي المعاصر. فخلال القرن العشرين، وخصوصاً في السنوات الأكثر غلياناً من الحقبة القومية، تناولت كتب عديدة الفكر العربي، لكن هذا الشريان قد نضب، كما لو أن تراكم المشكلات والتناقضات، التي يتعذر التوفيق بينها في التيارات الفكرية، حيث يهيمن الديني - السياسي، قد جعل هذه المهمة مستحيلة. تبعاً لذلك، تجدر الإشارة إلى الجهد المستَحِق للتقدير، الذي قام به خليل أحمد خليل، فيلسوف وباحث سياسي لبناني، أعدّ موسوعة حول شخصيات ثقافية وأدبية عربية (شعراء، كتاب مسرحيون، روائيون كبار...) من القرن العشرين، أعطى فيه نبذة مختصرة عن أعمال وأفكار كل منها[85].

وقد بلغ القلق حول الهوية أوجه، كما سنتبين لاحقاً، لدرجة تعذّر معها أية توليفة. كما أن كبار الأسلاف النهضويين، الذين كان قد خضع فكرهم في السابق للدراسة، قد باتوا طيّ النسيان. بيد أن بعض المؤلفات حاولت بكل جرأة تجاوز التناقضات ودراستها من دون محاباة، إذ إن منذ نهاية السبعينيات، تصدّى عدد من المفكرين لمسألة مهمة، ألا وهي تلك التي أنتجت التناقض بين الإسلام السياسي الذي يجتاح كل المنظومة الفكرية، وحيّز علمنة الفكر الضرورية للتمكن من الدخول نهائياً وبنجاح في الحداثة التي غزت المجال العالمي. هؤلاء المؤلفون قلما هم معروفون، ونادراً ما يؤتى على ذكر مؤلفاتهم؛ وأعني بهم: محمد جابر الأنصاري، وهو مواطن بحريني، وكذلك اللبناني محمد ضاهر أو السوري عزيز العظمة[86]. ولسوف نأتي لاحقاً على ذكر عملهم الفكري (الفصل الثالث عشر).

وحَرِيٌّ بنا أيضاً أن نشير، في اللغة العربية، إلى مؤلَّف رئيف خوري (1912 -

1967)، وهو مفكر لبناني واسع الاطلاع، متأثر بالمثل الثورية، كمثل الثورة الفرنسية والثورة البلشفية، الذي كتب عن الفكر العربي الحديث، بحيث استعرض كل المفكرين العرب، الذين كانت كتاباتهم شديدة التأثر بالثورة الفرنسية[87]. ولقد تضمن المؤلَّف جملة خلاصات استقاها من كتابات المؤلفين الذين أحصاهم، مما أتاح التعرف إلى عدد لا يستهان به من المفكرين المسلمين المعجبين بالثورة الفرنسية. وينتمي رئيف خوري إلى جيل من المفكرين العرب المهتمين بصياغة تقليد حداثوي إنسانوي في الفكر العربي، الذين سقطت أعمالهم، للأسف، في غياهب النسيان. والأمر ذاته بالنسبة إلى مفكر وأديب لبناني، انتمى إلى الجيل السابق، هو مارون عبود (1886 - 1962)، الذي وضع كتاباً كرّسه لروّاد النهضة العربية، وبخاصة للدور المهم الذي اضطلع به العديد من الشعراء في إحياء اللغة العربية وتنوع الموضوعات المُتَطَرَّق إليها[88].

مذ ذاك، وباستثناء بعض المؤلفات النادرة، التي تحتوي على دراسات من أكثر من مفكر، أصبح القارئ الناطق بالفرنسية أو بالعربية محروماً من أية معلومة حقيقية حول تطورات الفكر العربي ومختلف تياراته في سياق المسارات التاريخية المتغيرة والمعقدة التي سوف نعالجها في الفصل التالي. إنما قبل التطرق إلى هذه التغيرات وتأثيرها على الفكر العربي، فإنه من المستحسن نقد السردِيّة النمطية حول دور المفكرين العرب المسيحيين، التي صيغت انطلاقاً من كتاب ألبرت حوراني، الذي يفترض أن هذا الدور مغاير تماماً لدور المفكرين المسلمين؛ لا سيما وأن هذه السردية ما زالت مهيمنة في الكثير من الأعمال حول هذا الجانب أو ذاك من الفكر العربي، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بمسألة العلمانية.

التفسير الخاطئ لدور المفكرين العرب المسيحيين

رأينا كيف أسس ألبرت حوراني لهذا التقسيم الثنائي ذي الطبيعة الجوهرانية، بين المفكرين المسلمين والمفكرين المسيحيين، وذلك في كتابه حول الفكر العربي في العصر «الليبرالي». وهذه الثنائية مستوحاة تماماً من المقاربة الأنثروبولوجية ومن النزعة الجوهرانية ذاتها، التي طبَّقها الاستشراق، مما كان له تأثير شديد على عدد من المثقفين العرب، حتى أولئك الذين ندّدوا بالاستشراق. وقد وقع العديد من المثقفين المتميزين في شرك هذه الثنائية.

إنَّ الأكثر شهرة بينهم هو هشام شرابي (1927 - 2005)، وهو مثقف فلسطيني ذائع الصيت في العالم العربي وفي الغرب. وهو خريج جامعة شيكاغو، حيث نال فيها الدكتوراه قبل أن يمارس عمله الأكاديمي الطويل في جامعة جورج تاون في واشنطن. كان شرابي مدافعاً عن حقوق الفلسطينيين، على غرار إدوارد سعيد، وضليع باللغة الإنجليزية التي كتب فيها عدداً من مؤلفاته، إضافة إلى انتمائه إلى الحزب القومي السوري. ولقد كرّس أحد مؤلفاته الشهيرة لدراسة فكر المثقفين العرب بين عامي 1875 و1914 وعلاقاته بالفكر الأوروبي خلال تلك الحِقبة، التي قضت خلالها القوى الاستعمارية الفرنسية والإنجليزية على هيمنة السلطنة العثمانية على سائر الأقاليم العربية[89].

واللافت في هذا الكتاب هو الهُوَّة التي يظهرها وكأنها صعبة التجاوز بين المفكرين العرب المسيحيين، وبخاصة منهم السوريين، والمفكرين المسلمين. ومع أنه قسّم المفكرين المسلمين إلى فئتين، أي السلفيين الإصلاحيين أو المحافظين من جهة، والعلمانيين من جهة خرى، إلّا أنه اعتبر أن المفكرين العرب المسيحيين هم وحدهم العلمانيون الحقيقيون. وأكثر ما يثير الدهشة، هو أنه يضعهم جميعاً في فئة واحدة، يتحدث عنها بطريقة مجرّدة ومنزوعة تماماً من سياقها، كما لو كان يوجد ضمنياً بنى ذهنية مسيحية خاصة، لم يؤثر فيها الوسط الإسلامي الذي عاش فيه العرب المسيحيون منذ مجيء الإسلام إلى بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين ومصر. ويطلق على هذه الفئة تسمية «المسيحيون المستغربون»، الذين يعتبرهم «مقتلعين من جذورهم»، ومُعَلْمَنين كلياً، لا يستطيعون أن يجيدوا إلا التطلع باتجاه أوروبا ومنظومة قيمها، في مقاربتهم لإصلاح السلطنة العثمانية. وما يثبت هذا الاقتلاع من الجذور بالنسبة إلى شرابي، هو الهجرة الكثيفة للعرب المسيحيين نحو أوروبا والأميركيتين خلال الحِقبة التي يدرسها.

في المقابل، يرى شرابي أن المثقفين المسلمين الإصلاحيين - حتى الذين بقيت ميولهم العلمانية سطحية من وجهة نظره - لم يترسخوا فقط في وسطهم الثقافي الطبيعي، بل كان فكرهم خاضعاً للقيود التي فرضتها عليهم هذه البيئة وتلك والمنظومة الفكرية الإسلامية، التي تتميز بها ولا يمكن إعادة النظر فيها بعمق.

يصدمنا التأكيد على هذا التقسيم الثنائي بين فكر عربي مسيحي، يُعتبر مقتلعاً من جذوره ومرتهناً بكليته للفكر الأوروبي، الفلسفي والعلماني من جهة، ومن جهة

أخرى فكر مسلم راسخ في هذا القدر من العمق التاريخي، لدرجة لا يمكنه معها أن يعيد النظر بعمق في أوضاعه الذاتية، بما يضمن له إصلاحها. إن طرحاً من هذا النوع لا بدّ وأن يكون جذّاباً ضمن إطار المقاربة الأوروبية الاستعمارية الطابع، حول «المسألة الشرقية»، التي لا ترى في العرب المسيحيين سوى «أقليات»، أي بقايا من تاريخ المسيحية النّازِحَة كلياً من الشرق «السّاميّ»، كما يقول إرنست رينان، إلى الغرب الآري، والذين لم يعد لديهم من حلول سوى المغادرة، كي يتوقفوا عن كونهم مقتلعين من جذورهم. إنها فرضية مبتكرة تماماً ولا تتطابق قطعاً مع الوقائع التاريخية الماضية والحاضرة. وليس بمقدورنا هنا سوى اختصار الوقائع التاريخية التي تناقض تماماً رؤية هشام شرابي حول ثنائية قائمة بين فكر مسيحي عربي وفكر مسلم عربي.

سبق لي أن أتيت على ذكر العديد من العلاقات القائمة بين السكان المسيحيين الآراميين في منطقة بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين والقبائل العربية التي كانت تعيش فيها، أو تلك التي استقرت نهائياً في كل منهما، إثر الفتوحات التي شهدتها المنطقة في أعقاب مجيء الإسلام. أما التباين الذي يراه البعض اليوم بين النخبة المسيحية والمسلمة فقد أتى متأخراً ومردّه جزئياً إلى التربية الحديثة التي تلقتها النخبة المسيحية على يد المبشرين الأجانب، أو عبر بعض الكنائس المحلية المتجذرة بعمق في أراضي المنطقة، نذكر منها على سبيل المثال الكنيسة المارونية في جبل لبنان. وإذا كان المبشرون الكاثوليكيون قد كرّسوا جهودهم للمسيحيين المحليين نظراً لرغبتهم القوية في إلحاقهم بالكاثوليكية الرومانيّة، إلّا أن المبشرين البروتستانت الأميركيين، الذين أسسوا الكلية البروتستانتية السورية عام 1862 في بيروت، كانوا منفتحين على الطوائف الإسلامية كما على الطوائف المسيحية.

وفيما يتعلق بالسوريين المسيحيين الذين ذكرهم شرابي، فقد قورنوا باللبنانيين المسيحيين، أو جزئياً بالفلسطينيين المسيحيين، المتجذرين لدرجة كانوا معها في طليعة النضال ضد فرنسا وإنجلترا اللتين تعاقبتا على الانتداب في سوريا وفلسطين إثر الحرب العالمية الأولى. وينسحب الأمر نفسه على المسيحيين العراقيين. أضف إلى ذلك، أن قسماً كبيراً من العرب المسيحيين يتكون من ريفيين لهم جذور محلية فائقة المتانة، بما في ذلك المصريون الذين يتديّنون بالعقيدة المسيحية القبطية. وبالتالي فإن فرضية «اللاتجذر» عند شرابي منافية تماماً للواقع.

بل إن في الأمر أكثر من ذلك، إذ إن هذه الفرضية تَغُضُّ الطرف عن عوامل تاريخية أخرى لا يمكن إنكارها، ومنها: العداوة الشديدة بين العديد من الكنائس الشرقية المستعربة كلياً (الأقباط، الكلدانية، السريانية) والكنيسة البيزنطية، وفيما بعد الكنيسة الرومانية بالنسبة إلى الكنائس الملكية، أي التي تتبع المذهب البيزنطي.

وكما ذكرت في موضع آخر، حافظ نظام المِلَل العثماني على تجذّر المسيحيين، العرب منهم والأرمن واليونانيين. وكانت الكنائس الشرقية متشنّجة تماماً كما كانت الحال في الطوائف الإسلامية، وبخاصة فيما يتعلق بتغريب فكر أفراد رعيّتها وأخلاقهم بتأثير من أوروبا. وكان نظام عمل هذه الكنائس يرمي إلى فرض الوصاية على حياة سائر المؤمنين، عبر الإكليروس المتمتع فيها بسلطة أقوى من سلطة العلماء المسلمين. وحتى اليوم، ما زالت المسيحية الشرقية غارقة في الخلط بين الزمني والروحاني، كما يدل على ذلك تركّز العِظات الدينية في الكنائس على المجريات السياسية، أكثر مما تركّز على المسائل الروحانية والأخلاقية والمعنوية[90].

أما فيما يتعلق بهجرة المسيحيين، التي يتحدث عنها شرابي تدعيماً لفرضيته، فإنه يتغاضى عن ذكر المذابح بين المسيحيين والدروز في جبل لبنان في عامي 184 و1860، جراء التنافس الشرس بين فرنسا وإنجلترا بهدف السيطرة على طريق الهند، وتالياً شرقي المتوسط. وكذا الأمر بالنسبة إلى مذابح دمشق الناجمة عام 1860، عن تغيرات اجتماعية - اقتصادية قاسية. كما غاب عن باله أن يذكر كم من المسلمين ساروا في طريق الهجرة - وبخاصة صوب الأميركيتين - في ظلّ التغيرات المأسوية التي شهدها الشرق العربي طوال الحِقبة الممتدة من عام 1840 حتى الحرب العالمية الأولى. أضف إلى أنه لم يتنبّه إلى العدد الكبير من المسيحيين أو المسلمين السوريين - اللبنانيين والفلسطينيين الذين قد اختاروا الهجرة إلى مصر، سعياً منهم إلى الاستقرار في وسط ثقافي مألوف لديهم، يعملون فيه معاً من أجل النهضة العربية.

ويبدو أن شرابي لم يتعرف أيضاً إلى عمل ثلاثة من كبار الأدباء العرب المسيحيين وهم: جبران خليل جبران (1883 - 1931)، ميخائيل نعيمة (1889 - 1989) وجرجي زيدان (1861 - 1914). وقد أعلن الاثنان الأولان جهاراً تعلقهما بروحانية الشرق العربي، مقابل مادية الحياة الحديثة في الغرب، بحيث إنهما أداناها بشدة،

على غرار العديد من المفكرين المسلمين السلفيين. أما الثالث فقد عمَّم بشكل واضح تاريخ الإسلام العربي من خلال سلسلة من الروايات التاريخية، بالإضافة إلى عمله الموسوعي الطابع حول تاريخ الثقافة العربية. ولقد تجاهل شرابي أيضاً الدور السياسي الكبير الذي لعبه فيما بعد الفترة التاريخية التي درسها العديد من المسيحيين المعادين للإمبريالية والمؤمنين بالقومية العربية، في كل من مصر وسوريا ولبنان وفلسطين، بمن فيهم زعماء الحركات المسلحة الفلسطينية، من أمثال جورج حبش (1926 - 2008) ووديع حداد (1927 - 1978) أو نايف حواتمة.

ومن النافل الإنكار أن شرابي حاول أحياناً تخفيف الطابع المبالغ فيه في تقسيمه الثنائي بين مسيحيين افترض أنهم مقتَلَعين من جذورهم ومستغرِبين ومسلمين «متجذرين»، بل وحتى دعاة علمنة، محكوم عليهم بعدم القدرة على قطع شوط بعيد في تطلعاتهم الإصلاحية، بسبب جذورهم الإسلامية. وهو يعترف بإسهام المثقفين المسيحيين في تحديث اللغة العربية، وبالقيمة المضافة التي حملتها أهدافهم الإصلاحية الراديكاليّة في تواصلهم مع زملائهم المسلمين. لكن الأمر حسب رأيه لم يصل إلى أبعد من ذلك. حتى أنه لم يتساءل عن مدى صحة تقسيمه الثنائي أو عن صوابيَّة تأكيده القاطع على الاقتلاع من الجذور عند المسيحيين، علماً بأنه اعترف بتعلق المسيحيين باللغة العربية، لغة القرآن[91].

أخيراً، كرّس كتاب شرابي إحدى الصور النمطية الأكثر تداولاً لبعض الأشكال الاستعمارية التي اتخذها الاستشراق، منكراً من خلالها جرأة المفكرين المسلمين وفكرهم النّقدي، عاملاً على حصره بالمفكرين المسيحيين. في حين أن الجرأة الإصلاحية لدى كبار المفكرين المسلمين - علماً أن بعض المشهورين منهم كانوا من خرّيجي الأزهر -، بينهم العديد من النساء، جرأة مثيرة للإعجاب (أنظر الفصل السادس). هذا يعني، وبصورة لاشعورية، أنه ممنوع على العرب المسلمين إمكانية الخروج من عقلية جامدة ومنغلقة، بحيث يستحيل تغييرها مهما تغيّرت الظروف الخارجية. إنه موقف ذو نزعة جوهرانية أنثروبولوجية تؤدّي حتماً إلى شلل فكري تامّ، وتنكر إمكانية التوصل إلى صياغة مبادئ إنسانوية عامة، تتشاركها ثقافات العالم الكبرى[92].

وعلى الرغم من شهرة مؤلِّفها، لم تَخْلُ فرضية شرابي من التأثير على بعض المثقفين العرب، المسيحيون منهم أكثر من المسلمين. ونظراً لقلة إدراكهم

لمخاطر هذا التقسيم الثنائي في نطاق الجدالات المتعلقة بالهوية العربية، وجد هؤلاء المثقفين المسيحيين ذريعة أخرى، تتيح لهم الاعتقاد بأن الإسلام متعذر «تليينه»، ولا يمكنه قطعاً اعتماد حرية اختيار الدين والمعتقد، كما هي الحال في أوروبا. وبالتالي، غرق هؤلاء المثقفين في معتقد وهمي، لكنه راسخ عندهم، وهو أنه محكوم على المسيحيين بالبقاء في الهامش، أي أقليات ذات وعي جماعي بائس، وغير قادر على التأثير في البيئة التي نشأوا فيها. أضف إلى ذلك، أن هذه الفرضية غير المبررة، تقدّم ذرائع إضافية إلى مناصري نظريات الإسلام السياسي، خصوصاً في نصوصهم الأكثر تطرّفاً، بهدف التأكيد على أن العرب المسيحيين غير قادرين على الاندماج على قدم المساواة في أي مجتمع إسلامي «حقيقي»، لأنهم، في رأي هؤلاء المناصرين، يشكلون امتداداً لمجتمعات مسيحية تحارب الإسلام. هذا مع العلم أن تجذر المسيحيين كان قائماً - وما انفك حتى اليوم - لدرجة أن عدداً منهم احتل مراكز ذات تأثير سياسي وثقافي مهم في مصر وسوريا والعراق ولبنان وفلسطين والأردن. وهم لم يسهموا فقط في خلق الوعي القومي العربي أو السوري القومي، بل إنهم قدّموا أيضاً أعمالاً مهمة حول الدين الإسلامي بالذات وحول تاريخ العرب منذ الفتح الإسلامي. ويعتبر الكثيرون منهم أن كون المرء عربياً مسيحياً، يعني أيضاً أنه مسلم على المستوى «الثقافي»، دون أن يكونه بالضرورة على المستوى الإيماني.

وعلى الرغم من هذه الوقائع، اتّبع العديد من خيرة المؤلفين، المتديّنين بالمسيحية أصلاً، والمتبحرين في المعرفة، فرضية حوراني، التي توسّع شرابي فيها. تلك هي الحال مع عبد الله نعمان، وهو بحاثة لبناني متميز، في كتابه حول الاتجاهات العلمانية في العالم العربي، الصادر له عام 1990[93]، حيث يعتبر أن روّاد العلمانية في العالم العربي كانوا «بطبيعة الحال» المسيحيين واليهود، الذين أسسوا أيضاً الأحزاب الشيوعية، مع الإشارة إلى أن هذه الفرضية التقليدية للدراسات الاستشراقية، هي أيضاً فرضية حوراني وشرابي. إلّا أن عمل نعمان الغني، برهن أن المسلمين لم يكونوا بمعظمهم أقل علمانية من المسيحيين. وفي نهاية الكتاب، ثمة لائحة مهمة بأسماء المفكرين العلمانيين، تشير إلى عدد كبير للغاية من المفكرين المسلمين، الذين أدمجوا كلياً في تفكيرهم أفضل قيم الحداثة السياسية التي نشرتها الثقافة الأوروبية في سائر أرجاء العالم.

ونجد التقسيم الثنائي نفسه في كتاب مميز آخر حول «الدنيوية»

(sécularisme) (وهي عبارة إنجليزية لا تفيد تماماً بمعنى «علمانية» بالفرنسية) في العالم العربي، ألفته الروائية والجامعية اللبنانية نازك سابا يارد[94]. فإضافة إلى كونه غنياً جداً بالمعلومات، يتبنّى هذا الكتاب أيضاً نفس السّرديات حول المقيّدات التي تقف في طريق العلمانية، والتي فرضها الإسلام على المثقفين المسلمين، ولم يعرفها العرب المسيحيون. إنها على الدوام المقاربة الجوهرانِيّة والجامدة عينها للديانة الإسلامية، على خلفية قد تكون لا واعية؛ في حين، وهنا تكمن المفارقة، أن النصوص التي ذكرتها المؤلِّفة بقلم مثقفين مسلمين تدل ليس فقط على حريتهم الواسعة في التفكير وعلى المسافة التي تفصلهم عن التفسير التقليدي للنصّ المقدس، بل أيضاً على حقيقة أن بعض كبار المفكرين المسيحيين، الراديكاليين جداً في علمانيتهم، متحفظون إزاء كل ما يمس تحرر المرأة، في تناقض واضح مع المفكرين المسلمين، الرجال منهم أو النساء على حد سواء. بدورها، استأنفت هدى نعمة، عميدة كلية الفلسفة في إحدى أهم الجامعات في لبنان، هذا التقسيم الثنائي، في كتابها المذكور آنفاً، حول أبرز مسالك الفكر العلماني والإصلاحي في العالم العربي[95].

وفي السياق الفكري نفسه، هل ينبغي أيضاً اعتبار وجود فكر خاص عند العرب الشيعة أو الدروز أو العلويين أو عند الأكراد أو الأمازيغ، الذين يعيشون في المجتمعات العربية منذ قرون؟ لا يبدو لي ذلك جدّياً ولن أذكر، إلّا بصورة استثنائية، أن هذا المفكر أو ذاك هو علوي أو شيعي، أو من أصل كردي أو بربري - أي عندما يكون ذلك ضرورياً -، لكي أبرهن كم أن هذه الخصوصية المزعومة ليست في الواقع بذات تأثير في فكره. على هذا المستوى، فإن ما تظهره قراءتنا السريعة لتطور الفكر العربي هو الموضوعات التي تستقطبه، أو تناقضاته أو إرباكاته. إن كل مقاربة تقوم على أصل المفكرين الإثني أو الديني والطائفي، تؤدي إلى استدامة استشراق يتميز بشبكة من التقسيمات الإثنية والدينية، التي أذكى الاستعمار نارها والتي، للأسف، لم نتخلص منها حتى اليوم.

في المحصّلة، ثمّة ثقافة عربية تعددية ومتنوعة، تتقاسمها سائر المجتمعات العربية. وتبدو محاولة التجزئة، حسب الأصل الديني أو الإثني للفنانين والأدباء والمفكرين السياسيين، محاولة عبثية ومثيرة للسخرية. ذلك أن تعرّجات الفكر العربي وتغيراته وتناقضاته، هي قبل كل شيء انعكاس للعديد من عوامل فقدان التوازن الاجتماعي - الاقتصادي والجغراسي التي شهدتها المنطقة، وهي ليست

قطعاً حصيلة الأصول الإثنية أو الدينية أو المذهبية المختلفة في المجتمعات العربية.

الفصل الرابع
السّياقات السياسية المتبدّلة للمجتمعات العربية

كما سبق لنا وأوضحنا في مقدمة هذا المؤَلَّف، لا تقتصر معرفة السياقات على تلك السياسية فقط، بل إنها تشمل، وبالقدر عينه، السّياقات الاجتماعية والاقتصادية، لأن هذه المعرفة تشكل عنصراً لا غِنى عنه لفهم الفكر العربي ولتقدير مدى ملائمته لمقتضيات العالم المعاصر. فالمجتمعات العربية، شأنها شأن العديد من المجتمعات التي استعمرتها أوروبا الفاتحة، شهدت الكثير من التغيرات السريعة الوتيرة، منذ مستهل القرن التاسع عشر. فقد كانت هذه المجتمعات لزمن طويل جزءاً متمّماً للسلطنة العثمانية، قبل أن تقع كلها تحت الهيمنة الأوروبية، لتخوض بعد ذلك معركة التحرّر. ولقد أدّت الظروف التاريخية آنذاك إلى أن تُخاض هذه المعركة بنسق مبعثر وفي خِضَمّ تجزّؤ الدول المنبثقة عن السلطنة العثمانية وخضوعها لرياح الحرب الباردة. إن تعرجات هذا الفكر وتناقضاته وهمومه وتمزّقاته تجد لها تفسيراً مُسْهَباً في هذه الظروف المعقدة.

نحن نعلم من خلال الفكر التاريخي لابن خلدون، لكن أيضاً في الأزمنة الحديثة عبر فكر كارل پولانيي (Karl Polanyi)[96]، كم يمكن للتقلبات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية أن تثير من تشنجات إيديولوجية هوتيبة ونزعات راديكالية ذات صبغة عشوائية. في العالم الحديث، كانت التقلبات الناتجة عن الثورة الصناعية في أوروبا والتي أدّت إلى القضاء على البيئات الريفية التقليدية، وكذلك انتشار الرأسمالية الكبرى، من بين العوامل الرئيسة المؤدية إلى نشوء الفاشية والنازية. وفي العام العربي المعاصر، فقد كانت أولاً التغيّرات السياسية المتعاقبة والعنفية الطابع، ثم التغيّرات الاجتماعية والاقتصادية والديموغرافية المتسارعة، عوامل

مشجّعة على بروز الحركات الألفية الدينية المتشددة عند نهاية القرن العشرين. ومن جهة أخرى، لقيت هذه الظاهرة تشجيعاً قوياً وتمويلاً سخِيّاً، في إطار انقلاب توازن القوى بين المجتمعات التي راكمت الثروة والقوة في إطار تطور الصناعة النفطِيّة العالمية، في شبه الجزيرة العربية ذات البنى البدوية والقبلية المتّسعة النطاق، من جهة؛ المجتمعات الحضرية العربية القديمة، سواء في المشرق أم في المغرب من جهة أخرى،. كل هذه التحولات جرت على خلفيّة من التدخلات الخارجية الضخمة، الهادفة إلى السيطرة على هذه المنطقة الإستراتيجية من العالم، والتي سنوصّفها في هذا الفصل.

لا شيء اليوم أكثر إثارة للدهشة، في عيون العرب المعاصرين، من تجزّؤ مجتمعاتهم وإقامة دول متعددة بسبب تفكّك السلطنة العثمانية، وغياب التضامن فيما هذه الدول في وجه تحديات العالم الخارجي، بل العدائية فيما بينها التي يمكنهم الشعور بها. ويتناقض هذا التجزؤ بدرجة كبيرة مع وعي ثقافي بالعروبة المشتركة التي تجعلهم يثمّنون المفكرين والشعراء والروائيين والمغنين والموسيقيين ذاتهم (أنظر أعلاه الفصل الأول)؛ هذا إن لم ندخل في الحسبان الانقسامات الفكرية العابرة للدول التي ظهرت خاصة أثناء العقود الأخيرة، لدرجة يمكن للمرء معها أن يعجب للمفارقة، فيتساءل عمّا يجمع في النهاية بين العرب، المتأهبين دوماً للتنازع، كونهم مستعدّين دائماً للانضمام إلى تيارات فكرية متناقضة تخترق مجمل مجتمعاتهم. لذلك، سنحاول هنا توضيح الأسباب التاريخية لهذه الشّقاقات.

تمزّق السلطنة العثمانية ونوائب العالم العربي الثلاث

طرح تمزّق السلطنة العثمانية مشكلات جمَّة على كافة المجتمعات العربية في المشرق، وبدرجة أقل على مجتمعات المغرب. ولهذه المشاكل مستويات متعددة.

بداية، كان ينبغي على هذه المجتمعات التي ظلّت طوال قرون خاضعة ومحكومة مباشرة من غير العرب، ثم من القوى الاستعمارية الأوروبية خلال حِقبة ما بين الحربين العالميتين في المشرق، وقبلها بزمن في المغرب، العمل على تعلّم إتقان ممارسة السلطة واكتساب القدرة على تدبّر شؤون المجتمعات، على

المستوى الداخلي كما على المستوى الإقليمي والدولي. وهذا ليس بالأمر السهل، لأن الشرق الأوسط العربي كان مقدّراً له أن يصبح إحدى مناطق العالم الأكثر عرضة للأطماع الجغراسية العالمية منذ أقدم العصور. وثمة أسباب ثلاثة رئيسة تفسِّر هذه الميزة.

تقاطع طرق جغرافي مثير للأطماع: بداية، كونه يقع العالم العربي في واحد من أكثر مفارق الطرق الجغرافية أهمية إستراتيجية في العالم، لأنه يربط ما بين ثلاث من قارات العالم الخمس التي تكوّن كوكبنا. فخلال الحربين العالميتين في القرن المنصرم، دارت معارك عسكرية واسعة النطاق شرقي المتوسط، أي في المشرق، للسيطرة على مضيق الدردنيل، وهضبة الأناضول، وملتقى الطرق المصري. وكلنا يعلم أن شرقي المتوسط هو طريق الهند الشهير، الذي اعتُبر منذ عهد الإسكندر وحتى نشوء الإمبراطورية البريطانية، مروراً بنابليون بونابرت، طريقاً حيوياً في نظر كل فاتح كبير ذي طموحات إمبراطورية. إنها باب آسيا، وقبلها، باب الفضاءات الروسية الشاسعة الواقعة على الحدود ما بين أوروبا وآسيا؛ في حين يشكل كل من مصر والبحر المتوسط الغربي بابي إفريقيا الواقعة إلى جنوب الصحراء الكبرى. ولم يؤد حفر قناة السويس في مصر، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلّا إلى مضاعفة الأهمية الجغرافية الإستراتيجية للعالم العربي. فإذا أمكن للتّرك والفرس التصدّي للغزوات الكبرى أو الاستمداد من تاريخهم الإمبراطوري الطاقة لدحرها، فإن الحضور العربي في الشرق الأوسط تلاشى سريعاً إثر الحِقبة الذهبية للفتوحات، التي حققتها كل من الخلافتين الأموية والعباسية السريعتي الزوال.

مهد الديانات التوحيدية الثلاث: كان لهذه المنطقة أيضاً حَظْوَة تمثّلت في أنها شهدت ولادة الديانات السماوية الثلاث، واحتواء الأماكن المقدسة ذات الأهمية الرمزية والعاطفية لدى مختلف المجتمعات التوحيدية. وهو ما سمح بظهور مشروع بناء دولة لليهود في فلسطين في عيون الكثيرين في أوروبا وفي الولايات المتحدة، بوصفه عملاً مشروعاً تماماً، وذلك على الرغم من واقع تنفيذه عبر استعمار استيطاني، لا يختلف أبداً عن غيره من حركات استيطان الشعوب الأوروبية خارج أوروبا، أي عبر الطَّرد الجماعي للسكان الفلسطينيين إلى خارج أراضيهم، باستخدام مختلف تقنيات العنف والترويع.

أكبر خزان للطاقة في العالم: أخيراً، أصبح العالم العربي أكبر خزان عالمي لمصادر الطاقة الحيوية لازدهار الأمم الصناعية الكبرى. وسوف يجرّ وجود هذه الثروة اضطرابات وأضرار كبرى في حياة مجتمعات المنطقة، سواء أكانت الطبيعة قد وهبتها هذه الثروات أم لا. وهذه الآثار هي ذات طابع جغراسي بقدر ما هي ذات طابع داخلي[97].

أما على الصعيد الجغراسي، فلقد تجذّر خوف القوى الأوروبية في فقدانها السيطرة على مصادر احتياطي الطاقة الشرق أوسطية. وسرعان ما شاطرتها الولايات المتحدة الأميركية هذا الخوف، بوصفها القوة المهيمنة في «العالم الحرّ» والمنافسة للاتحاد السوفياتي، المسيطر على كتلة الدول الاشتراكية. تعيّن إذن الحرص بشغف على ألّا تنبثق أية حكومة عربية قادرة فعلاً على التحكّم بهذه الاحتياطيات بمفردها أو بمساعدة الاتحاد السوفياتي. وهنا لا بدّ لنا من التذكير بأنه حينما قامت، على حدود العالم العربي، الحكومة الإيرانية برئاسة محمد مصدق (1882 - 1967) بالسيطرة على إنتاج النفط عام 1952، أطيح بها سريعاً عبر انقلاب عسكري قادته واشنطن عن بعد. ولقد أثّرت ذكرى هذا العمل تأثيراً كبيراً في انطلاقة الثورة الإيرانية عام 1979 ومعاداتها لأميركا. كما أنها أثّرت بالقدر عينه على سلوك الدول العربية النفطية، التي تحدّى بعضها المخاوف الغربية، متوسّلاً التأميم الكلّي أو الجزئي لاستثمار مصادرها النفطية والغازيّة، مثل العراق (بدءاً من عام 1961)، وليبيا (1969) والجزائر (1971).

تقاطع طرق إستراتيجي مثير للأطماع، مهد الديانات التوحيدية الثلاث وأكبر خزان للطاقة في العالم في بداية القرن العشرين: أكان ممكناً حقاً أن تترك القوتان الاستعماريتان الكبيرتان في ذلك العصر، أي فرنسا وإنكلترا، ثم الولايات المتحدة لاحقاً، العرب يتّحدون في دولة واحدة تمتد من المغرب وموريتانيا حتى عُمان ومضيق هرمز؟ أكان ممكناً أن تتخلى النخب الجديدة الحاكمة للكيانات الدولتية، التي تشكلت في آسيا الصغرى بعد الحرب العالمية الأولى بتأثير من فرنسا وإنكلترا، ثم بعد الحرب العالمية الثانية مع رحيل الاستعمار عن دول المغرب، عن امتيازاتها الجديدة في إدارة الدولة من أجل الدخول في مغامرة قيام دولة عربية موحدة، لن يسع القوى الغربية إلّا التصدي لها؟ وفي أية حال، تضافرت عوامل الضعف الداخلية مع تأثيرات الهيمنة الخارجية الأجنبية بغرض الإبقاء على التجزئة في العالم العربي، الذي تعرّض من جهة أخرى إلى قيام الدولة الإسرائيلية

على التراب الفلسطيني، وهي جاءت لتحطّم التواصل الجغرافي القائم حتى ذلك الوقت بين المغرب والمشرق.

النفط، عامل الاضطرابات الكبرى في العالم العربي

على الصعيد الداخلي، تمثَّلت أولى نتائج الثروة النفطية في زعزعة كافة التوازنات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية للمجتمعات العربية في ما بينها، وبوجه خاص بين بلدان المشرق، كما في داخل كل منها. وترسَّخت جراء ذلك تجزئة العرب إلى دول مختلفة. في الواقع، وكما رأينا، اتّسعت مصادر ثروة الممالك والإمارات الصغيرة في شبه الجزيرة العربية اتساعاً ضخماً، وذلك منذ بداية السبعينيات، بسبب تضاعف أسعار النفط أربع مرات عام 1973. وجراء هذه التطورات المتسارعة، انتقلت عوامل القوة السياسية والاقتصادية والثقافية في العالم العربي، المتركّزة حتى ذلك الحين في مجتمعات بلدان الحضارة المدينية القديمة مثل مصر والعراق وسوريا، إلى مجتمعات ذات أساس بدوي، تشكلت حديثاً، في مجرى القرن العشرين في شبه الجزيرة العربية فاكتسبت بفضل ثروتها الجديدة وسائل تأثير هامة، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية. ومذ ذاك، أصبح اكتساب الثروات المادية والنجاح في عالم السياسة في بلدان المشرق - كما وفي بلدان المغرب، يرتبط بإقامة علاقات وثيقة مع العائلات الحاكمة في الدول النفطية، وهي التي أضحت صاحبة النفوذ المهيمن في المجتمعات العربية. إن مسيرة رئيس الوزراء اللبناني رفيق الحريري (1944 - 2005)، الذي اغتيل، هي الأكثر إيضاحاً لهذه الظروف الجديدة.

يضاف إلى هذا الملايين من العرب من كافة الجنسيات، الذين هاجروا إلى الدول المصدرة للنفط في شبه الجيرة العربية، وهم يقيمون فيها غالباً لعقود عديدة ويكبر أبناؤهم فيها، دامجين في ثقافتهم وفي طريقة تفكيرهم التصرفات السياسية والاجتماعية لهذه المجتمعات الريعية: تقشّف ظاهري وتديّن بادٍ في كل مكان، لكن حياة خاصة منحلّة وثروات قائمة على الفساد: الاتجار بالنفوذ في حضن عائلة أميرية، أكلاف متضخمة بشكل شنيع في مناقصات الدولة، توسّط تجاري لحساب هؤلاء الأمراء مع شركات متعددة الجنسيات، التي تجعل منهم جباة العمولات السرية - التي غالباً ما تبلغ مئات الملايين من الدولارات، وأحياناً المليارات في

صفقات شراء الأسلحة. وهم يساهمون، عندما يعودون إلى بلدانهم بعد هذا الانغماس في تصرفات وعادات المجتمعات النفطية، مدعومين بهذا المال المتراكم، يعملون لإعادة إنتاج ما عاشوه في سنوات اغترابهم. وهكذا يصبحون فاعلين لدرجة لا يمكن معها تفادي تأثيرهم القوي في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإعلامية لمجتمعاتهم الأصلية، حيث يقبلون على تغيير القواعد الأخلاقية المعنوية والثقافية، لكي تتطابق مع نظيراتها في البلدان التي عاشوا فيها زمناً طويلاً وراكموا فيها الثروات. وفي كل مكان، يندمجون في الطبقة السياسية المسيطرة، لنجدهم وقد أصبحوا نواباً ووزراء أو أصحاب نفوذ سياسي وإعلامي، بمقاس الثروات الفاحشة المتكوّنة ضمن اقتصادات ريعية واقتناصية.

وفي أغلب الأحيان، يُرسَل أبناء هذا الاغتراب المؤقت إلى أوروبا أو الولايات المتحدة لمتابعة دراستهم الجامعية، مُوَفِّقين بذلك في تكوينهم ما بين التصرفات والعادات الاجتماعية الاقتصادية لمجتمعات الريع النفطي والثقافة الأميركية النيوليبرالية، التي تمجّد المال السّهل الاكتساب عبر المضاربات المالية، على حساب القواعد التقليدية للاقتصاد السياسي ولأخلاقيات عالم الأعمال الاقتصادية. هم وأهلهم يخلفون جيل الخمسينيات والستينيات، الذي عاش أغلب الأحيان في ظل الأنظمة الجمهورية ذات النزوع الاشتراكي. إذ كان هذا الجيل قد استفاد من عشرات آلاف المنح الدراسية التي خصّصها الاتحاد السوفياتي و«الديمقراطيات الشعبية» الأوروبية، لشباب عرب انتَمَوا إلى أوساط فقيرة أو متواضعة، وافتقروا إلى القدرة على الدراسة في أوروبا الغربية أو الولايات المتحدة. وهكذا، فإن كل الثقافة السياسية العربية، القومية والمعادية للإمبريالية، بالإضافة إلى تلك النّزاعة إلى الاشتراكية أو أقلّه الباحثة عن شكل من الاشتراكية العربية، بدأت بالانقلاب، منذ مستَهَلّ السبعينيات، لتتحول إلى خليط متفجر من ثقافة المجتمع الاستهلاكي والتشدد الإسلامي. وهذا ما عبَّر عنه الكاتب المصري صنع الله إبراهيم في إحدى رواياته التي تحمل عنوان ذات[98].

وفي ذلك الوقت أيضاً، شهدنا التصدير الكثيف لإسلام متزمت قادم بشكل رئيس من العربية السعودية، ليكتسح فيدفن مختلف الاتجاهات الإصلاحية الإسلامية السّنية، التي برزت في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، أي عصر النهضة. ونتيجة لهذا الواقع، اختفت العلمانية التي نمت في كل الشرق الأوسط، شأنها في ذلك شأن مختلف أشكال القومية والليبرالية والاشتراكية،

لتُخْلي الساحة لنزعة محافظة إسلامية متشددة، يقع أساسها في العقيدة الوهابية التي سرعان ما انتشرت وسط عدد كبير من اتباع المذهب السّني في كل أنحاء العالم الإسلامي.

وهكذا ومنذ بداية السبعينيات، بدأ تحول مذهل للمشهد الاجتماعي والثقافي والديني في العالم العربي، كما وفي العالم الإسلامي. إذ أجَّجَت «الثورة الدينية» الإيرانية عام 1979، مزايدة في التزمت بين الإسلام السّني في ظلّ التأثير السعودي المتحالف مع الولايات المتحدة، والإسلام الشيعي في ظلّ التأثير الإيراني ذي الطابع المعادي للإمبريالية. ولهذا، ينبغي ألا نعجب للتبلور التدريجي، في الإدراك الغربي لجغراسية الشرق الأوسط، للخطر الإسلامي، المتمثّل في إيران حصريّاً وعملياً، وليس في العربية السعودية إطلاقاً.

تأثير الثورة «الدينية» الإيرانية

لا يسع المرء في الواقع أن يقلّل من أهمية التأثير الذي مارسته إيديولوجية الثورة الإيرانية على النخبة المثقفة العربية، التي كانت تعيش في خِضَمّ أزمة هوية، ناجمة عن إخفاقات دولهم على المستوى الإقليمي، وبخاصة أمام استمرار احتلال أراض عربية عديدة من قبل الكيان الصهيوني. من هنا، خيبة الأمل العميقة إزاء الإيديولوجيات الحديثة، قومية كانت أم واشتراكية، التي لم تؤمّن لا القوة ولا التماسك للمجتمعات العربية، المستمرة في خضوع العدد الكبير من أقطارها لسيطرة الولايات المتحدة، بعد أن خضعت للسيطرة الفرنسية - الإنكليزية. لذا فقد جاءت الثورة الإيرانية عام 1979، بكل الرمزيات التي تولدت منها، «لتَفْتِنَ من جديد» قسماً كبيراً من الفكر العربي، وبكلام أدقّ، لتسهم في «إعادة أسلمة» هذا الفكر. إن الثورة الإيرانية كانت ثورة شعبية معادية للإمبريالية مناصرة للقضية الفلسطينية، استحال الدين فيها إلى أداة قوية على يد فئة من رجال الدين الذين وضعوا اليد عليها. ولقد أرخت هذه الثورة تأثيراً نافذاً على عدد من أولئك السّاعين إلى التعويض عن الهموم الهويتية والعذابات الفكرية، التي كانت النخبة العربية المثقفة تتخبّط آنذاك فيها. ولأن أياً من الفكر الليبرالي والفكر الماركسي والفكر القومي لم يحقّق وحدة «الأمة»، فإنه جرى الانعطاف نحو الإسلام بوصفه مَلاط مقاومة الإمبريالية والمادية للمجتمع الرأسمالي الغربي اللتان هدمتا بنى

المجتمعات العربية وغيرها من المجتمعات الإسلامية. ولقد عبّرت الباحثة التونسية هلي بيجي (Hélé Béji) عن «خيبة الأمل القومية» هذه، في كتاب ممتع نشِر لها في العام 1982 [99].

سارع كثيرون من بين المثقفين العلمانيين الحداثيين إلى طلب التوبة عن «ضلالهم» الماضي، وعن تبّنيهم للنظريات الغربية، الليبرالية أو الماركسية، تأكيداً منهم على أن وحدها العودة إلى الإسلام في كافة مناحي الحياة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، يمكن أن تقف سداً منيعاً في وجه السيطرة الغربية وما نتج عنها من تدمير للبنى المجتمعية في المجتمعات الإسلامية، بذريعة ضرورة التكيّف مع الحداثة. وكما أوضح بجلاء تام مهدي عامل، وهو مثقف لبناني ماركسي لامع اغتيل عام 1987 في بيروت، فإن الفكر «المتأسلم» أصبح مهيمناً، وعمَّم إدراكاً للعالم بوصفه محكوماً، منذ قرون عديدة، بالصراع الأبدي ما بين غرب «مادي» و«كافر» وشرق عربي - إسلامي حافظٍ للقيم الدينية، التي لا تقوم حياة اجتماعية جديرة بهذا الاسم من دونها[100] - وسأعود إلى هذه المسألة وإلى نتاج مهدي عامل بالتفصيل (أنظر لاحقاً، الفصل العاشر).

وتجدر الملاحظة، لأهميتها، أن العالم العربي لم يَرَ في الثورة الإيرانية، وفي اللحظة التاريخية التي قامت فيها، ثورة «شيعية» بالتحديد، بل فقط تجلّياً لعودة الدّيني المكبوت بالحداثة الغربية، التي نخرت البنى الاجتماعية الاقتصادية التقليدية والمشروعية الدينية للمجتمعات الإسلامية. وهذا تحليل يشاطره عدد من المثقفين الأوروبيين، مثل ميشيل فوكو (1984 - 1926) (Michel Foucault) وبول فييَل (Paul Vieille) (1922 - 2010)، الأمر الذي لا يسعه إلّا أن شجّع المثقفين العرب على اقتفاء أثرهم. زِد على ذلك، أن الصراع المستشري خلال الأشهر الأولى من الثورة بين رجال الدين الإيرانيين أنفسهم، الذين كان قد جرى تهميشهم وإضعافهم اقتصادياً من قبل النظام الملكي الإيراني، والأحزاب العلمانية، بخاصة الحزب الشيوعي (توده) وتشكيلات البازار الليبرالية التي كان مهدي بازرغان (1907 - 1995) زعيمها الأبرز، لم يَسْتَدْعِ التنبّه إليه وإبرازه على الرغم من ضخامته. بل أُقبل في الواقع، بقوة على اختيار الإمام الخميني، بوصفه الشخصية الرمزية للثورة، وساندته كافة وسائل الإعلام الغربية، التي لم تعبّر إلّا عن إعجابها بهذه الشخصية الغرائبية لرجل دين إيراني اعتبر، شأنه في ذلك شأن كافة رجال الدين، قوة محافظة مفيدة للمصالح الغربية.

نمو الاقتصاد الرَّيْعي

ثمة أثر سلبي ثالث للثروة النفطية على مصير المنطقة، يتمثل في نمو الاقتصاد الريعي وانتشاره. فما أن دخل الشرق الأوسط عالم الحداثة المنتِجَة حتى وقع فريسة شكل جديد من الاقتصاد الريعي، مؤسَّس على الاتّجار بالمواد الأولية مقابل المنتجات المصنَّعة، مبني على اقتطاع حصة ريعية كبيرة من ناتج الصادرات النفطية الموزّع بطريقة غير عادلة وغير مثمرة. ولقد نجم عن ذلك كسل تكنولوجي كبير سبّبه تدفق الثروة المالية الجديدة، بينما كانت في الوقت نفسه بعض البلدان العربية، قد استدانت بطريقة لا هوادة فيها، الأمر الذي ساهم أيضاً في تجميد مسيرة امتلاك العلوم والتقنيات، لأن استيراد التجهيزات الصناعية الممَوِّلة بقروض من البلدان المتطورة ساهم أيضاً في عرقلة جهود هذا الامتلاك[101]. إن هذا المشهد الريعي العربي لهو مختلف تماماً عن مشهد دول جنوب شرق آسيا التي اضطرت لأجل الحفاظ على وجودها، وهي المحرومة من مصادر الطاقة ومن وجود المواد الأولية الأساسية، إلى الدخول في عالم التحديث والتنافسية الصناعيين تبعاً للنمط الياباني، الذي انتشر شيئاً فشيئاً بنجاح في هذه المنطقة.

هذا التطور العربي السلبي وجد له ما يسهّله في تضاعف أعداد المهاجرين من مختلف الجنسيات العربية إلى بلدان شبه الجزيرة العربية، من العامل غير المؤهل إلى الكادر المصرفي أو ذاك الفاعل في الإدارة العليا وإلى متعهد المشاريع العامة. وبالنسبة إلى بعض البلدان المصدّرة لليد العاملة، وبخاصة للأدمغة والتقنيين المختصين، مثل مصر، السودان، لبنان، سوريا، الأردن، تونس والجزائر، فإن هذه الظاهرة وجدت لها ترجمة في اختفاء شرائح واسعة من النخب المحلية ومن الطبقة الوسطى؛ ومن هنا خسارة اقتصادية كبيرة ساعدت في بقاء الأنظمة المستبدة. إنه لأمر محزن إذن أن نشاهد أن البلاد العربية المتمتعة بمخزون من النفط، غير دول شبه الجزيرة العربية ذات الشعوب الأقل عدداً، قد غدت في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين فقيرة بالقدر نفسه، إن لم تكن قد باتت أشد فقراً، مما كانت عليه في بداية السبعينيات، كما هي حال الجزائر وليبيا والعراق، بالإضافة إلى كل من مصر والسودان واليمن وسوريا، وهي البلدان المتمتعة

بثروات طاقَوِيّة أكثر تواضعاً. وقد تجمع المصدرون النفطيون الكبار الآخرون في شبه الجزيرة العربية، في ناد «للأغنياء»، هو مجلس التعاون الخليجي (CCG)، الذي أنشئ عام 1980 وازدهر في ظل الوجود العسكري الأميركي والانقسامات والأزمات العربية - العربية، التي تضاعفت منذ أن استحوذ النفط على اقتصاد المنطقة.

والأشد خطراً هو أن أمراء شبه الجزيرة العربية الأثرياء، الذين جاءت ثرواتهم الطائلة نتيجةً لنهب العوائد النفطية، بنوا إمبراطوريات إعلامية عابرة للأقطار العربية: صحف يومية مطبوعة في العواصم العربية أو الأوروبية الرئيسة، مجلات دورية، أو محطات تلفزة فضائية، تمثل الجزيرة أنموذجها الأهم. وهم يعقدون الندوات والمنتديات، ويموّلون صناديق خيرية أو مؤسسات بحثية. من هنا، سيطرتهم، منذ بداية التسعينيات، على الحياة السياسية والفكرية في عدد من المجتمعات العربية. وحينما تكرر الأوساط الغربية الليبرالية على العرب، الخطاب التقليدي حول ضرورة تحرير الصحافة ووسائل الإعلام، فإنها تقصد حصراً صحافة الدولة وإعلامها، مسقطة من حسابها بالكامل ظاهرة احتكار وسائل إعلامية كبرى، من قبل عدد قليل من الأمراء السعوديين ومن قبل أمير قطر. فهؤلاء يستطيعون أن ينفقوا على وسائل الإعلام ميزانيات لا تستطيع أية دولة أو أية قوة سياسية مجاراتها، الأمر الذي يشوه بشكل كامل التعددية في الصحافة والتلفزيون.

بالتأكيد، ساهم النفط في البؤس العربي عبر تشجيعه على إغلاق أبواب مستقبل يتطور باتجاه تهدئة مجتمعات المنطقة وضبطها في بيئتها المباشرة، أكانت غربية أم شرقية.

عواقِب تجزئة المجتمعات العربية في مواجهة التحدّي الأوروبي

جرت العادة في نَسْب بروز وعي النخب العربية لتخلّف مجتمعاتها مقارنة بأوروبا، إلى حملة نابليون بونابرت على مصر عام 1798. يبدو هذا التحديد التأريخي سهلاً للوهلة الأولى. فمنذ الحروب الصليبية، كانت تلك هي المرة الأولى في الواقع، التي يجتاز فيها جيش أوروبي المتوسط ويحتل أرضاً غاية في الأهمية كمصر. في تلك الحِقبة، كانت هذه البلاد من بين مقاطعات السلطان العثماني. وكانت تدار منذ عدة قرون من قبل مماليك من أصل تركي، شكلوا طبقة ذات امتيازات. لكن اختيار

هذا الحدث بذاته للإشارة إلى بداية التحديث الأوروبي في المشرق، ليس دقيقاً تماماً. بداية، لأن العرب، كما الأتراك، كانوا قد زاروا أوروبا قبل نهاية القرن الثامن عشر واستطاعوا مشاهدة كم كانت متقدمة مقارنة بمختلف الشعوب المكونة للسلطنة العثمانية حين ذاك. ويتعلق الأمر هنا بمجال بحث لم يستثمر كفاية بعد[102]. ثم لأن الصلات مع الأوروبيين كانت عديدة في المشرق هو عينه: تجار، دبلوماسيون، مسافرون فضوليون، ومبشّرون عديدون. ولا بدّ أخيراً من ذكر أعمال أكاديمية نادرة، بيّنت أيضاً أن الحياة الفكرية في المجتمعات العربية لم تكن متوقفة تماماً وأن أعمالاً مرموقة تمّت كتابتها في القرن الثامن عشر[103].

يضاف إلى هذا، أن النخب التركية كانت قد تعرفت جيداً إلى أوروبا المنضوية في الحضارة الصناعية، لأن السلطنة كانت قد ثبتت وجودها في البلقان، وكانت جيوشها قد وصلت مرتين حتى فيينا، التي ظلَّت مع ذلك عصِيَّة على السقوط. ومن جهة العرب، خاصة في لبنان وسورية، تمّ التعرف إلى أوروبا عبر وجود العديد من المبشرين الكاثوليك، خصوصاً الإيطاليين منهم، كما وعبر العديد من التجار الأوروبيين الذين أداروا وكالات تجارية أجنبية هامة، كانت قد ازدهرت في ظل نظام اتفاقيات الحماية (capitulations) الناظمة لوجود الأجانب في السلطنة، وهو وجود كان يعود في ذلك الحين تاريخه إلى قرنين من الزمان.

ثمّة فارق جوهري يميز ما بين العرب والأتراك منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم. فالأتراك العثمانيون هم سَاسَةُ إمبراطورية كبيرة متعددة الإثنيات والأديان؛ وهم أحفاد مختلف الكيانات السياسية ذات الطابع التركي، التي حكمت العالم العربي منذ نهاية الحملات الصليبية. وعلى العكس، خرج العرب، ومنذ انحلال الدولة العباسية في القرن العاشر، من تاريخ المنطقة بالتدريج، في المشرق بوجه خاص، كما في شمال إفريقيا، حيث كان الانحلال أكثر بطأً، تميّز بحروب ملوك الطوائف في الأندلس، التي عجَّلت في إعادة الحكم الإسباني. عادت آخر إمبراطورية عربية عظيمة الشأن في المنطقة إلى الفاطميين، فانبسطت من المغرب إلى الشرق الأوسط مروراً بكل من صِقِلّيَة ومصرَ (909 - 1171)، في وقت قامت إمبراطورية الموحّدين في إفريقيا الشمالية 1269 - 1120)). وهكذا، يصبح بالإمكان إدراك التباين الكبير في المشهد التاريخي بين ضعف الدول العربية الناتجة عن تفكك السلطنة العثمانية والوجود الفارسي منذ آلاف السنين في الشرق الأوسط. وكما تركيا الحديثة، توطدت مكانة إيران في القرن العشرين بوصفها قوة إقليمية، سواء في

ظل ملكية آل بهلوي، التي جعلت من نفسها حارس الخليج العربي - الفارسي واحتياطاته الهائلة من النفط، أم في ظل النظام المنبثق من ثورة عام 1979، الذي يسعى بالقدر ذاته إلى تأكيد نفوذه الإقليمي.

وكما سنرى، فإن النهضة العربية، أمام النهضة السياسية والعسكرية لكل من تركيا وإيران، ولو كانت غنية جدّاً على الصعيد الثقافي، لم تؤد إلى أي أثر إيجابي على الصعيد السياسي. فما إن انتهت الملحمة الناصرية القصيرة، إثر الكارثة العسكرية التي وقعت عَقِب الحرب الإسرائيلية - العربية في حزيران/يونيو 1967، حتى دخل العالم العربي في حلقة من الدوّامات السياسية المتعاقبة، والتي بوسع المرء نسبها إلى الغياب الكامل لعناصر القوة والتماسك في العالم العربي. نجم هذا الغياب عن عجز النخب السياسية عن الإدارة الناجحة للمجتمعات الموروثة عن تصفية السلطنة العثمانية. وهذا العجز نتيجة لعدة عوامل تاريخية، يتجاهلها البحث الأكاديمي عموماً، سواء اضطلع به باحثون أوروبيون أم أميركيون أم عرب، ممن يعيشون في بلادهم أو خارجها.

ففي الواقع، وبسبب سياسة كل من فرنسا وإنجلترا، حصل في الولايات العربية الخاضعة سابقاً للسلطنة العثمانية تطوراً معاكساً تماماً للتطور الحاصل في الأناضول، على يد أتاتورك. وعلى الرغم من واقع أن الشعوب العربية كانت تتوق إلى أن تتوحد في دولة واحدة، أقلّه بالنسبة إلى ما يخصّ المشرق، الأمر الذي أكّدته نتائج لجنة التقصي الأميركية، المعروفة باسم لجنة كينغ - كرين (King-Crane Commission)[104]، فإن القوتين الأوروبيتين المسيطرتين جزّأتا الولايات العربية التابعة للسلطنة العثمانية المتلاشية، إلى كيانات دولتية مختلفة، البعض منها غير قابل للحياة. التناقض هنا صارخ مع تركيا الجديدة والموحدة، التي تشكلت في الأناضول وحافتها المتوسطية وهي أصبحت بسرعة كبيرة دولة تحظى بالاحترام في شرق المتوسط.

وهكذا، مع نهاية الحرب العالمية الأولى، تمّت بلقنة الولايات العربية الموروثة من السلطنة العثمانية إلى دول مختلفة، سقط بعضها تحت السيطرة الفرنسية المباشرة (سورية، لبنان، بالإضافة إلى مجتمعات المغرب)، فيما وقع بعضها الآخر تحت سلطة إنكلترا (فلسطين، العراق، بالإضافة إلى مصر المحتلة من قبل إنكلترا منذ عام 1882). فُصل لبنان عن سورية وفلسطين؛ وهذه الأخيرة كانت محكومة بأن

تصبح دولة يهودية طبقاً لإعلان بلفور عام 1917، الذي أُدرج نصُّه في صَكّ، تمّ إقراره من قبل عصبة الأمم لصالح إنكلترا، على الرغم من رفض السكان المحليين، الذين كانوا يشكلون حينها 90% من إجمالي سكان الأراضي الفلسطينية. باختصار، تمّت «بلقنة» الأراضي العربية التي كانت جزءاً من السلطنة العثمانية، على عكس نجاح تركيا في التشكل من جديد، محتفظة بوحدة أراضيها الأناضولية، بل إنها أصبحت عنصر استقرار إقليمي، وعضواً هاماً في الحلف الأطلسي بعد الحرب العالمية الثانية.

في هذه الولايات، التي ورثتها فرنسا وبريطانيا، لم تتمكن أية قوة عسكرية عربية من التصدي لإرادة هاتين القوتين. إن القوة العسكرية العربية الصغيرة التي شكلها، في الحجاز، بعض العسكريين الإنكليز بقيادة العقيد لورنس - الذي أصبح مشهوراً من خلال القصة الروائية لمغامرته العربية تحت عنوان أعمدة الحكمة السبعة (1926)[105] - لم تمثّل إطلاقاً أكثر من قوة مكمِّلة للجيش البريطاني[106]. زد على ذلك أن هذه القوة تمّ سحقها بسهولة من قبل الجيش الفرنسي في شهر تموز/يوليو من عام 1920، أثناء معركة خان ميسلون، الواقعة على الحدود السورية اللبنانية، حينما حاولت منع وصول الجيش الفرنسي لاحتلال سوريا، حيث كان يقيم الملك فيصل، الابن البكر لشريف مكة، وقد تمّت بيعته ملكاً على سورية في السنة ذاتها، من قبل جمهور سوري واسع وهائج.

لم يكن هذا الأمر إلا ليثير غضب جيش المشرق الفرنسي المتجمع في لبنان، بما أن إدارة هذه البلاد كانت لتعود له بموجب اتفاقيات سايكس - بيكو، وبما أن دعم الإنكليز لمشروع فيصل كان يشكل خرقاً فاضحاً من قبل البريطانيين لهذه الاتفاقيات. من جهته، كان الملك فيصل يتمسك بالوعود التي قطعها البريطانيون لوالده بقيام مملكة عربية كبيرة وموحدة. وعلى الرغم من دعمها لبروز قوة آل سعود في الحجاز، فإن لندن لم تتخل كلياً في الواقع عن العائلة الهاشمية، التي ظلت مفيدة لها لممارسة تأثيرها في المنطقة، لما كانت تمثله هذه العائلة في ذلك الحين من طموح إلى الوحدة العربية، عَمّ حينذاك نخب الولايات التابعة في السابق للسلطنة العثمانية المندثرة.

وبالإضافة إلى ذلك، جرى تقسيم سوريا، التي أظهرت مقاومتها لاحتلال الجيش الفرنسي، من قبل فرنسا - الدولة المنتدبة من عصبة الأمم على هذا البلد -

إلى كيانات جغرافية وطائفية مختلفة (علوية، درزية، سنّية، سنجق الإسكندرونة)[107].
وأصبح جبل لبنان، بعد أن تعرّض لتحولات طائفية عديدة بفعل التنافس الفرنسي - الإنكليزي في القرن التاسع عشر، دولة ذات حدود موسعة بغية جعلها أكثر قابلية للحياة[108]. أمّا في شرق الأردن، فلقد قامت بريطانيا بإنشاء كيان عربي جديد إرضاءً للعائلة الهاشمية، عائلة أشراف مكّة، التي طردها من الحجاز آل سعود، حلفاء البريطانيين أيضاً. وجرى الأمر ذاته في بلاد ما بين النهرين، وهو فسيفساء حقيقية، إثنية (عرب، كرد، آشوريون، وتركمان) ودينية (سنة، شيعة، يهود، صابئة، إزيديون، مسيحيون)، حيث نصَّبت إنكلترا الملك فيصل الذي كانت فرنسا قد طردته من سوريا كما ذكرنا.

في شبه الجزيرة العربية، كانت للبريطانيين مصلحة في النَّيْل من هيبة العائلة الهاشمية التي غدت بطلة المطالب القومية العربية وأصبحت الناطقة باسمها. لذلك، سهَّلت بريطانيا، في مجرى العشرينيات، صعود مملكة إقطاعية عائلية في الحجاز، تأسست عبر الغزو المسلح، هي المملكة التي أقامها آل سعود. ولقد تبنّت هذه المملكة القرآن دستوراً والوهابية الأشد أصولية إيديولوجية دينية - سياسية رسمية، مكوِّنة فضاء من الرفض لكل حداثة ليبرالية وهو موقف لا يزال قائماً إلى اليوم في هذه المملكة.

تُضاف إلى هذه البلقنة الجغرافية للأراضي العربية بلقنة الأنظمة السياسية: فالعراق وشرق الأردن أصبحا مملكتين، مُنحتا كجائزة ترضية لذريّة العائلة الهاشمية (فيصل في العراق بعد فشل مملكته العابرة في سورية، عبدالله في شرق الأردن)، في حين أصبح لبنان وسورية جمهوريتين، الأمر الذي أضاف عنصر تنافر سياسي مهم داخل هذه البلقنة الجغرافية. أخيراً، تربّى جزء من النخب العربية على الحداثة على الطريقة الفرنسية، وآخر على الطريقة البريطانية.

هذه المكاسب الإقليمية الفرنسية والبريطانية، وضعت مجمل العالم العربي تحت نير هاتين القوتين، كون أن مصر تقبع تحت الاحتلال البريطاني منذ 1882 وكامل المغرب العربي واقع تحت النير الفرنسي منذ القرن التاسع عشر - باستثناء ليبيا التي احتلتها إيطاليا عام 1911. وعوضاً عن تطبيق مبادئ حق الشعوب في تقرير المصير، التي نادى بها الرئيس الأميركي ودروو ويلسن ((Woodrow Wilson 1924 - 1856))، أكملت كل من فرنسا والمملكة المتحدة استعمار كامل الوطن

العربي، خلافاً لرغبة السكان المعنيين. ففي مصر، اصطدمت إنكلترا بمعارضة وطنية شديدة بقيادة سعد زغلول (1859 - 1927)، الذي طالب بالاستقلال وترأس وفداً إلى مؤتمر فيرساي عام 1918[109]، الأمر الذي سرّع من نموّ وعي قومي عربي، يطمح إلى التخلص من الاستعمار الأوروبي والاتحاد في كيان واحد.

أدّت بلقنة المشرق العربي، الناتجة عن ترتيبات استعمارية بين فرنسا وإنكلترا أثناء الحرب العالمية الأولى، إلى انعدام الاستقرار وأعمال عنفية شبه دائمة. لن يدهشنا إذن أن تكون المنطقة، عند نهاية الحرب العالمية الثانية، قد اعتُبرت من قبل القوة العسكرية والدبلوماسية للولايات المتحدة، التي باتت هي المهيمنة، أنها تعاني من «فراغ في القوة»، وهو أمر خطير في نظرها لما تراه من مطامع سوفياتية في الشرق الأوسط؛ وهو فراغ بات من الأنسب ملؤه من أجل خلافة القوتين الأوروبيتين الآفلتين، من قبل الولايات المتحدة. وهذا ما حصل فعلاً في أعقاب تأميم قناة السويس عام 1956، من قبل الرئيس المصري جمال عبد الناصر، ما أدّى إلى تكوين تحالف عسكري فرنسي - بريطاني وإسرائيلي، يهدف إلى غزو سيناء واحتلال قناة السويس. فأجبرت الولايات المتحدة عندئذ جيوش هذه الدول الثلاث على الانسحاب من مصر، ودفعت القوتين الأوروبيتين إلى التخلّي بسرعة عن بقية إمبراطوريتيهما الاستعماريتين، لكي لا تقدما للاتحاد السوفياتي ذريعة للتدخل في شؤون الشرق الأوسط، عبر المساعدات الممنوحة إلى حركات التحرر الوطني.

وكما سنرى في الفصل التالي، فإن هذه البلقنة للولايات العربية الموروثة من السلطنة العثمانية كانت، ليس فقط، مصدراً لنزاعات كبرى بين النخب السياسية والثقافية، بل إنها سَهَّلَت إقامة دولة إسرائيل. وخلافاً لرأي شائع في أوروبا والولايات المتحدة، أتاح هذا الحدث ذي الطابع المزلزل، وعوض أن يوحّد النخب العربية، المجال لخلافات عربية بينية، سنحاول في التالي من صحائف هذا الكتاب، تشخيص أسبابها العميقة.

الفصل الخامس
في مصادر الشقاقات السياسية والثقافية

يشكّل تكاثر النزاعات والشِّقاقات بين النّخب العربية ظاهرة مضت في تفاقمها في أعقاب الاستقلالات المُبَلْقَنَة، وبخاصة في المشرق العربي. وينبغي بالتالي السّعي إلى تحديد ماهية مصادرها وإدراك آليات عملها. بل إن الأمر يقتضي منا كذلك إيضاح المفارقة الكامنة في الطموح إلى الوحدة العصِيّة على التّحقق، بل والمؤدّية دائماً إلى مزيد من الشّقاق. وتبرز المفارقة أيضاً، في كل مرة تعلّق فيها الأمر بالموقف الواجب تبنّيه في مواجهة قيام دولة إسرائيل وما نتج عنه من سلب لحقوق الفلسطينيين. لذلك، وبعد تِبيان تأثير هذا الحدث المحوري في تاريخ العالم العربي المعاصر، فإنني سأتطرق إلى العوامل الشِّقاقية الأخرى. أخيراً، سأحاول جهدي تفنيد هذه الشقاقات المتفاقمة في التاريخ الطويل للعرب الذين، وبعد أن كان لهم سَطْوة وحَظْوة أثارتا الذهول والإعجاب، غابوا سريعاً عن مسرح الأحداث هذا، متنازلين عن السلطة للعناصر التركية والفارسية. ولما عادوا إلى البروز بِغْتَةً في تاريخ المنطقة، كانت القرون الطويلة، التي نحت بهم بعيداً عن مِراس السلطة، قد أفقدتهم المَرَانَة عليها والقدرة على لَمْلَمَة شَعَثِ مجتمعاتهم، التي أَمْعَن الاستعمار في تمزيقها.

قيام دولة إسرائيل وتأثيره على الفكر العربي

لن نتمكن أبداً ولا كفاية من إدراك تأثير قيام دولة إسرائيل وما أعقبه من توسّع مطَّرِد لقوتها في الشرق الأوسط، على تطور الفكر العربي. أما خلال العقود الثلاثة أو الأربعة المنصرمة، فلقد انصرفت معظم كتابات المستشرقين والمختصين في الدراسات الإسلامية في المعاهد والدوائر الأوروبية والأميركية، إلى تجاهل واسع النطاق لتأثير الظاهرة الإسرائيلية على تطور الآراء والاتجاهات السياسية

العربية. وهم، عندما يغفلون هذا التأثير، إنما يفعلون ذلك في إطار فرضية تبسيطية وسيئة الطَّوِيّة، تدّعي أن هذه المسألة قد ضُخِّمَت بصورة مصطنعة، بفعل الترويج الذي اضطلع به القوميون العرب، من سياسيين ومثقفين، في وقت كان حرِيّاً بهم حَصْر اهتمامهم الأكبر بالمعضِلات الداخلية الخطيرة، التي تعاني مجتمعاتهم منها.

ومع ذلك، فإن ما يستدعي الذهول بحقّ، إنما يكمن في عدم التنبّه إلى أن الوجود الإسرائيلي قد أمعن في تعقيد إشكاليات الفكر العربي، الشديدة التعقيد أصلاً منذ مستهل القرن التاسع عشر، والتي قمت في الفصول السابقة بتلخيصها في خطوطها الكبرى. ينطوي التجاهل الغربي هذا على سوء نيّة شديد ولكنه لاشعوري، بحيث لا يمكن تفسيره إلا بالصدمة الناجمة عن إبادة يهود أوروبا خلال الحرب العالمية الثانية. ونظراً لعمق هذه الصدمة وهول تداعياتها، بذلت قصارى جهدي في كتابات عدة لتِبيان أن إسرائيل، بالنسبة إلى الأوروبيين، «إنجاز تاريخي عادل». فهم يرَوْن أن كل الذين يعترضون على هذا الفهم، ليسوا إلا أعداء ألدّاء للسامية، لا يتمتع اعتراضهم المُهْتاجة بأية أهمية تذكر في تحليل الوقائع الماثلة في الشرق الأدنى.

خلال فترة طويلة، لم يَلْقَ تنامي الظاهرة الصهيونية لدى القوميين العرب تحليلاً يرصدها في مجمل تعقيدها التاريخي الأوروبي. بل إن هؤلاء قد رأوا فيه خصوصاً مجرد أداة في يد الاستعمار الأوروبي عامة، وذاك البريطاني تحديداً. ولقد اعتبر الفكر العربي أن الحضور اليهودي المتنامي في فلسطين لن يتأخر في الانكفاء أو في الوضع تحت السيطرة، ما إن يُصار إلى طرد الاستعمار من العالم العربي. بل إنه سيندثر باندثار الاستعمار البريطاني الذي صنعه. ويُعْتبر هذا الاستعمار الاستيطاني شبيهاً بالأنموذج الاستعماري نفسه في الجزائر أو في جنوب إفريقيا. ينبغي إذن التركيز على مشكلات البناء القومي، وتعزيز التضامن بين حركات التحرّر الوطني، علماً أن هذا التضامن المتجسِّد في حركة دول عدم الانحياز، والتي كانت مصر ودول عربية أخرى أعضاء ناشطين فيها، قد سمح في العام 1974 بالاستحصال على التصديق على إصدار الجمعية العمومية التابعة للأمم المتحدة لقرار يدين الصهيونية بوصفها شكل من أشكال العنصرية. وبالتالي، بدت نظرة القومية العربية إلى الوجود الإسرائيلي مطابقة للتطور العام في موازين القوة بين القوى الغربية والبلدان التي كانت فيما مضى ترزح تحت هيمنتها الاستعمارية.

حتى ذلك التاريخ، لم يكن هناك في الواقع من «مسألة يهودية» يُشْغَل بها أهل الفكر في الشرق الأوسط. فالثقافة العربية، وخلافاً للثقافة الأوروبية، تتقبَّل التعدّدية الدينية الموجودة في المجتمعات التي تسود فيها، حيث يشكّل حضور المسيحيين واليهود جزءاً من المشهد الاجتماعي والثقافي. ولم تغيّب الفتوحات العربية باسم الإسلام، أنصار الديانتين التوحيديتين المتقدمتين على نبوءة محمد. وإذا كانت المسيحية قد اختفت في إفريقيا الشمالية، لأسباب غامضة ما فتئت تستدعي الشرح والإيضاح، فإن الأمر مغاير في المشرق، حيث لعب المسيحيون واليهود، الذين تفاوت عددهم تِبعاً لاختلاف المناطق، دوراً ريادياً في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية. ولم يكن العداء اللدود للسّامية، على الطريقة الأوروبية، موجوداً في تلك الحِقبة، لأن الثقافة الأوروبية التي مارسته، لم تكن معروفة بعد بما يكفي. وإذ ظَهَّر القرآن أهم فصول العهد القديم وسردها، حمل الكثيرون من العرب، كأسماء شخصية أو أسماء أسرية، أسماء كبار الأنبياء، من أمثال موسى أو إبراهيم، هارون أو إسحق، من دون أن يعنيَ ذلك أن صاحب الاسم يهودي العقيدة، ومن دون أن يوقظ التّيمُّن بهذا أو ذاك من الأولياء أدنى نفور أو ارتياب، وذلك خلافاً لما كانت عليه الحال في الثقافة الأوروبية، حيث كان الشعور باللاسامية ومعاداة اليهود قد انتشر طوال القرن التاسع عشر ونصف القرن العشرين.

ويمكن أن نقدم كشاهد على هذه «البراءة» العربية حيال الظاهرة الصهيونية مشروع الاتفاقية مع البريطانيين، التي وقّع عليها الأمير فيصل الهاشمي بالأحرف الأولى، عام 1919، والتي يلتزم الأمير بموجبها ضمان قيام مشروع «وطن قومي» لليهود في فلسطين[110]، في حال أسهم هؤلاء (أي البريطانيين) في تحقيق مشروع المملكة العربية المتحدة التي يطمح إليها العرب. بيد أن الاتفاقية لن تجد سبيلها إلى التوقيع، لأن البريطانيين لم يفوا بالوعد الذي قطعوه، عام 1915، لوالد لأمير، الشريف حسين، وقد كان في تلك الحِقبة حامي الديار المقدسة الإسلامية في مكّة والمدينة. وفي الخمسينيات، اعتَبَرت فئة من القوميين العرب هذا الفعل بمثابة سلوك خياني الطابع من قبل الأمير المرتَهَن بكليته للرغبات البريطانية.

ومن هنا، لم تشكل الظاهرة الصهيونية قط اهتماماً محورياً في الثقافة السياسية العربية طوال النصف الأول من القرن العشرين. لكن الانتصار الساحق الذي حققته، عام 1948، الميليشيات الصهيونية المسلحة، التي تشكلت بحماية

القوة البريطانية الانتدابية في فلسطين، على الجيوش العربية النظامية وبعض الميليشيات المتشكلة من متطوعين عرب، هو الذي وضع مسألة سَلْب حقوق الفلسطينيين في صلب الوعي القومي العربي. ولقد أسهمت الحروب الإسرائيلية - العربية المتتالية خلال الأعوام 1956 و1967 و1973 و1982 (اجتياح لبنان واحتلال العاصمة بيروت) في الحفاظ على مركزية فلسطين في الوعي الجماعي العربي.

وهكذا، أصبحت دراسات الظاهرة الإسرائيلية والسياسات الواجب وضعها حيّز التنفيذ من أجل تحرير فلسطين، موضوع العديد من النزاعات بين الحكام العرب والمثقفين الملتزمين سياسياً، وهي نزاعات ما انفكت قائمة حتى اليوم، كما ومزّقت الفصائل المكوِّنة لمنظمة التحرير الفلسطينية.

ولقد استمر التفسير على أساس الإمبريالية يفرِض نفسه، وبخاصة منذ الثمانينيات، عندما أصبحت الولايات المتحدة الداعم الأكبر لإسرائيل، متقدمة على بريطانيا العظمى، في هذا المجال، بشوط كبير. وبالتالي، سَهُلت النزعة إلى إدانة تأثير اللوبي اليهودي في تفسير مسلكية الحكومة الأميركية، التي لم تأخذ قط في الاعتبار أحقّية القضية الفلسطينية، واضِعَةً دولة إسرائيل، فوق كل المبادئ التي يقرّها القانون الدولي وذلك من خلال لجوئها المتكرر لحقّ النَّقض ضد المشاريع الهادفة إلى حمل مجلس الأمن على إدانة هذه الدولة.

ومن ناحية أخرى، لا يخامرنا الشّك في أن صفة الدولة اليهودية المنسوبة إلى إسرائيل قد لقيت لها صدى عميقاً، أقلّه تلقائياً أو لا شعورياً، لدى الحركات الإسلاموية، التي اعتبرت أن ما أجيز به لليهود، يمكن أن ينطبق على العرب الباحثين عن ظهور خليفة جديد يخلصهم من الخضوع للحكومات الحداثوية و«المتعلمنة» إنفاذاً لمصالح القوى الأوروبية والولايات المتحدة.

بيَّن بعض المؤلفين العرب، وبخاصة منهم أنطوان زحلان وكاتب هذا المؤلف، وجود روابط عميقة بين بعض أشكال البروتستانتية والإيديولوجية الصهيونية السياسية، إضافة إلى قلّة الاكتراث عموماً بالفكر اليهودي المعادي للصهيونية[111]. وثمة تيّار فكري عربي آخر، بادر إلى الدعوة إلى نشر نوع من التعاطف مع المعاناة الناجمة عن الإبادة الأوروبية للجماعات اليهودية إبان الحرب العالمية الثانية، على أمل أن يؤدي ذلك إلى تنازلات من قبل دولة إسرائيل. تلك هي السياسة التي اتبعها بعض قادة منظمة التحرير الفلسطينية، في أعقاب توقيع معاهدة أوسلو عام 1993،

مما لم يكن له إطلاقاً أي تأثير إيجابي على لجم شراسة الاحتلال الإسرائيلي والقمع الذي يمارسه بحق الفلسطينيين.

والواقع أن تطور أوضاع الحرب الأهلية في بعض المجتمعات العربية، وكذلك الحرب العراقية - الإيرانية وظهور حركات إرهابية تدّعي الإسلام، وغزو الولايات المتحدة للعراق، وتنامي قوة الإيديولوجيات الأصولية الإسلامية والحركات الإرهابية التي تدّعي انتماءها إلى الإسلام، كل ذلك نقل القضية الفلسطينية إلى المستوى الثاني من اهتمامات الفكر العربي منذ عقد الثمانينيات. كما أن مسألة تنصيب إيران نفسها نصيراً مدافعاً عن القضية الفلسطينية ودعمها لحزب الله اللبناني، ذي الصبغة الشيعية والمقرَّب من القادة الإيرانيين، في تحرير جنوب لبنان من اثنين وعشرين عاماً من الاحتلال الإسرائيلي، قد شكل ذريعة لـ «تبريد» القضية الفلسطينية في سياق عداء ما انفكّ يتفاقم بين إيران والمملكة العربية السعودية.

إشكالية تفرّق العرب

في مرحلة لاحقة من مراحل الفكر العربي، ولا سيما في القرن العشرين، عندما انهارت السلطنة العثمانية، طُرح سؤال جديد مزعج، وهو المتعلق بالتفرّق بين ولاياتها العربية السابقة، التي ما لبثت أن خضعت بداءة للسلطة الاستعمارية العائدة إلى كل من فرنسا وبريطانيا العظمى، قبل أن تنال استقلالها ضمن منظومة من الدول المجزأة العاجزة عن التوصل إلى الاتحاد في ما بينها. ومع ذلك، فإن أياً من دساتير هذه الدول الجديدة لم يَخْلُ من الإشارة إلى أن الدولة، التي يسوس شؤونها، هي دولة عربية الهوية واللغة، وإلى أن الإسلام، في الغالب، هو الديانة التي تتديّن رسمياً بها[112]. لماذا إذن، طالما هذه هي الحال، الخصومات والشّقاقات والافتقار إلى التضامن الفعال، وبخاصة الاقتصادي أو العسكري منه، وهو ما ظهر للعِيان منذ أول مواجهة بين هذه الدول وعدو خارجي، وأعني به دولة إسرائيل التي تأسست عام 1948؟

مجدداً، سيشهد الفكر العربي تمزقات عديدة، غَذَّاها صراع النخب فيما بينها في مختلف ولايات السلطنة التي قامت عليها الأقطار الجديدة، في محاولة لكل منها اكتساب أكبر قدر من التأثير في الأخريات، ضمن لعبة تحالفات تُعْقَد وتُفضّ، وفاقاً للظروف والعلاقات القائمة مع القوى الاستعمارية القديمة، ثم مع القوتين

العظميين، أي الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة. وعلى نحو مماثل، شهدنا انفصالاً في أكبر حزب قومي عروبي، هو حزب البعث العربي الاشتراكي، بين الجناح السوري والجناح العراقي، اللذين استوليا على السلطة في سوريا والعراق بدءاً من الستينيات. مذ ذاك، جعلت النخب السياسية من هذين البلدين دولتين متخاصمتين وشديدتي التعارض، لدرجة أن الحكومة السورية ساندت، عام 1980، الحكومة الإيرانية، بدلاً من أن تقدم الدعم للحكومة العراقية، التي انزلقت بتهور في حرب ضد إيران، حيث أمسك رجال الدين بزمام السلطة في العام 1979.

بيد أن تأسيس جامعة الدول العربية عام 1945، كان قد شكّل نهجاً مجدِّداً، اعتُبِر بمثابة تسوية بين مؤيدي وحدة شاملة واتحادية بين الولايات العربية القديمة في السلطنة العثمانية، من جهة (وهي وحدة تستطيع وحدها، في نظرهم، منح العرب حضوراً بارزاً في النظام الإقليمي والدولي)، وبين النخب الحاكمة للولايات المتحولة إلى دول ترفض فقدان امتيازاتها الجديدة باندماجها في دولة عربية اتحادية، من جهة أخرى. أضف إلى ذلك أن الأهمية الخاصة للدول العربية الناشئة عن تفكّك السلطنة العثمانية، تنوعت تبعاً للأهمية السكانية والجغرافية والموارد الاقتصادية المتوافرة في كل منها. فانطلاقاً من مجدها التاريخي وأهمية نخبها السياسية والثقافية، ظهرت مصر كقاطرة للجامعة العربية. ولقد واجهت هذه الزعامة الطبيعية عداوة حكام عرب آخرين من ذوي الطموحات الإقليمية، وبخاصة عداوة العائلة الهاشمية، التي كانت تحكم كلاً من الأردن والعراق، في وقت كان فيه لكل من سوريا والمملكة العربية السعودية طموحاتهما أيضاً. فيما بعد، وعندما حصلت بلدان المغرب العربي (ليبيا، تونس، الجزائر والمملكة المغربية) على استقلالها، تفاقمت حدّة العداوات وأصبحت اللعبة المتحركة للتحالفات أو العداوات بين الأنظمة العربية أكثر تعقيداً. وهذا ما أدى إلى خلق عداوات شديدة بين مثقفين مسيَّسين يدورون في فلك هذا النظام أو ذاك.

وسرعان ما أصبحت هذه الفرقة بين الدول موضوعاً دائماً للفكر السياسي العربي في حِقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وحصل أن ازدهرت القومية العروبية والمعادية للإمبريالية طوال مرحلة العالم ثالثية في ظلّ تأثير شخصية عبد الناصر القوية، الذي سرعان ما اصطدم بالقومية الهادفة إلى جمع كل المجتمعات الإسلامية، كما سنتبين لاحقاً بالتفصيل. وهكذا، أصبح موضوع الفرقة بين الحكام العرب مرتبطاً بموضوع الهوية، أي بمأزق، لم يتم التوصل إلى إيجاد حل له حتى

اليوم، بين هوية إسلامية وهوية عربية. كما أصبحت النزاعات حول هذا الموضوع مرتبطة بتصاعد قوة المملكة العربية السعودية، المدافعة عن الجامعة الإسلامية وعن إعلاء هوية إسلامية عابرة للحدود مهيمنة حيال أية هوية إثنية أو لغوية أخرى.

وهكذا تتخالط بشدة التساؤلات الثلاثة الرئيسة حول الفكر العربي، أياً كان التنظيم أو الترتيب الهرمي الذي تندرج فيه: لِمَ نحن ضعفاء وخاضعين للاستعمار؟ ما هي هويتنا؟ لِمَ نحن مشتتين؟ والواقع أن المسألة هي مسألة سؤال واحد وحيد مطروح من ثلاث زوايا مختلفة. فالهوية الضعيفة أو غير المحدّدة الماهية والمعالم تؤدي إلى ضعف هائل في البنية الاجتماعية، مما يتيح لمجتمعات أخرى أكثر تماسكاً، وبالتالي أكثر قوة، السيطرة على المجتمع الضعيف، بحيث يعجز هذا الأخير عن الاتحاد مع مجتمعات أخرى مماثلة أو الدخول في ترتيبات معها، مما يتيح له الخروج بسهولة أكبر من طور التخلف والتبعية.

العوامل التاريخية المعاصرة الستّة المسبّبة للشّقاقات العربية

يتعلق العامل الأول الذي سوف نتطرق إليه بافتقار الحكام إلى الخبرة السياسية إبان انهيار السلطنة العثمانية، حيث كانوا غافلين عن آليات السلطة منذ عدة قرون. وفي أحسن الأحوال، كانت النخب الاجتماعية العربية مكتفية بوظائف ذات طبيعة مقاطعجية لجباية الضرائب وعلى مستوى المناطق الصغيرة أو بمهمات ذات سمة دينية، بخاصة في الجهاز القضائي. ولم يقم الاستعمار الأوروبي إلّا بإطالة أمد هذه الحالة، خلف تحديث سطحي للمؤسسات، ما هو إلا امتداد للتحديث الذي بوشر به في القرن التاسع عشر في سائر أرجاء السلطنة العثمانية بضغط من القوى الأوروبية.

ويتمثل العامل الثاني ببلقنة المجتمع العربي في أعقاب انهيار السلطنة العثمانية، كما ذكرنا توّاً. ولما وجب على الاستعمار الأوروبي التخلّي عن سيطرته على المنطقة خلال الخمسينيات والستينيات، ولَّدت هذه البلقنة مرارة شديدة في النفوس، تزامنت مع فراغ في القوة. وسرعان ما استقطب هذا الفراغ، نظراً للطبيعة الاستراتيجية للمنطقة، التدخلات الخارجية من قبل قوى إقليمية ودولية هدفت إلى التأثير في تطور المجتمعات العربية المختلفة.

أما العامل الثالث، فلقد كان الحرب الباردة التي شكل الشرق الأوسط إحدى

بؤرها، مما كرّس عجز الأقطار العربية الناشئة حديثاً عن الاتحاد فيما بينها أو أقلّه، عن توحيد سياساتها الخارجية لتنأى بنفسها عن تأثير كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. إذ تميزت العلاقات بين الدول العربية بسياسات المحاور المتخاصمة في ما بينها، ما أحدث، إضافة إلى الخصومات الشخصية بين زعماء الدول، انشطاراً مزّق النخب العربية بين مؤيدين للأميركيين ومؤيدين للسوفيات؛ علماً أن دول المنطقة، وإبان سيادة مصر الناصرية على شؤون العالم العربي، كانت قد انضمت إلى حركة عدم الانحياز، التي انبثقت عن مؤتمر باندونغ (la conférence de Bandung)، في العام 1955، والتي كان عبد الناصر أحد أركانها، إلى جانب رئيس الدولة اليوغسلافية جوسيب بروز تيتو (Josip Broz Tito)، ورئيس الوزراء الهندي جواهر لال نهرو (Jawaharlal Nehru).

ويكمن العامل الرابع في الهيمنة الأميركية المتزايدة، التي سرعان ما اتخذت أشكالاً عسكرية، وذلك ما إن أوشكت الحرب الباردة على نهايتها والاتحاد السوفياتي على الانهيار فالاندثار. وإذ بنزعة القوة والاعتداد بالذات تستَبِدّ بالقادة الأميركيين الذين وظّفوها كاملة في إعادة تشكيل الشرق الأوسط خلال التسعينيات من القرن العشرين والعقد الأول من الألفية الثالثة. ولقد أدى ذلك إلى حشد للأساطيل واستنفار للجيوش بأعداد استثنائية وعلى نطاق واسع، استقرت في شبه الجزيرة العربية، منزِلة بالشعب العراقي عقاباً فاق كل منطق، قبل اجتياحه في العام 2003.

أخيراً، ثمة عامل آخر، لكنه ليس أقل أهمية من سابقيه، يتمثل في ظهور دولة إسرائيل والموقف حيال التنامي المستمر في قوتها العسكرية، واحتلالها مجمل الأراضي الفلسطينية بدءاً من العام 1967، ومن ثم أراض عربية أخرى (سيناء في مصر، مرتفعات الجولان في سوريا، وقطاع واسع من جنوب لبنان منذ عام 1978، والعاصمة اللبنانية عام 1982)، بالإضافة إلى نفوذها الإقليمي والدولي. وفي مواجهة هذه الظاهرة الخطيرة، لم تستطع الدول العربية ولا نخبها الحاكمة إيجاد ردّ ملائم. ولقد تفاقمت النزاعات لدرجة استبعاد مصر من جامعة الدول العربية عام 1980، نتيجة توقيعها معاهدة سلام منفرد مع إسرائيل. ولم يعد هذا البلد المحوري في العالم العربي إلى الجامعة إلا عام 1989.

وهكذا، حالت عوامل الشّقاق الخمسة هذه دون الاستقرار في المشرق

العربي. وهي شاهد على الخراب الذي سببته بلقنة هذه المنطقة من العالم.

إلى هذه العوامل الخمسة الآنفة الذكر، يضاف عامل سادس، ربّما شكّل أحد أهم التحديات الداخلية التي اقتضت من العالم العربي مواجهتها. هذا العامل، الذي تجاهله البحث الأكاديمي عموماً حول العالم العربي، أكان غربياً أم عربياً، هو نتاج الانقلاب الهائل ذي البعد الثقافي والاجتماعي والسياسي على السواء الذي نبع عن الثروة النفطية الهائلة والإمكانيات المالية العملاقة التي تراكمت لدى الممالك والإمارات البدوية الأصل في شبه الجزيرة العربية، ما أدّى إلى زيادة أطماع الدول الغربية الصناعية في وضع اليد على المنطقة والتحكم بمصيرها[113]. ولقد تجلّت هذه القوة بكل أهميتها واتساعها في أعقاب الحرب الإسرائيلية - العربية في شهر تشرين الأول/أكتوبر من العام 1973، عندما ارتفعت أسعار برميل النفط أربعة أضعاف. والواقع أن الثروة التي أتى بها وجود «الذهب الأسود» في كل من العربية السعودية والكويت والإمارات العربية المتحدة، أتاحت لهذه الدول الثلاث ذات الطبيعة الإرثية، اكتساب نفوذ لا حدود له على المجتمعات العربية الحضرية العريقة والواسعة الثقافة في كل من المشرق وشمال إفريقيا ومن خلال أشكال متنوعة من المكرمات النقدية. وقد تعاظم هذا النفوذ الجديد أيضاً لدى الأوساط المالية والسياسية والإعلامية والأكاديمية في أوروبا والغرب عموماً[114]؛ وسيحظى هذا التحول ذي العواقب المأساوية بتوصيف دقيق في اللاحق من فصول هذا الكتاب.

ويمكن العودة بتاريخ «أسلمة» الفكر العربي والعديد من الجهود المبذولة لـ «إعادة أسلمة» مجتمعات المنطقة إلى بداية الستينيات، عندما أطلقت فكرة تأسيس جامعة إسلامية عالمية قادرة على أن توازَن بالجامعة العربية، الواقعة تحت تأثير قوي من القومية العربية التي كان ينادي بها الرئيس المصري وقادة حزب البعث. وقد روّج لهذا المشروع كامل مروة، هذا الصحافي اللبناني الذائع الصيت، صاحب جريدة الحياة اليومية ورئيس تحريرها، المقرب من الحكومة السعودية[115] (اغتيل عام 1966). وفي عام 1969، انتقلت الفكرة إلى حيّز التنفيذ، أثناء اجتماع رؤساء الدول الإسلامية في الرباط (المغرب)، إثر الحريق الإجرامي الذي طال المسجد الأقصى في القدس. وفي عام 1970، انعقد اجتماع لوزراء خارجية الدول الإسلامية في جدّة، في المملكة العربية السعودية، حيث تقرر أن تقام في هذه المدينة أمانة السر الدائمة لمنظمة عالمية جديدة أطلقت عليها تسمية منظمة المؤتمر الإسلامي (التي كانت تعدّ في بدايتها ثلاثين دولة عضواً[116])، كانت فيها

السعودية المحور والمموّل الأكبر. ولقد تكرست المنظمة لمنافسة كل من جامعة الدول العربية، الخاضعة لسيادة الدول المسماة «تقدمية» والمعادية للإمبريالية، وكذلك حركة دول عدم الانحياز والعمل على تهميشها. وفي عام 1974، أنشئ في جدّة البنك الإسلامي للتنمية. وبعد ذلك بوقت قصير، أي في الثمانينيات، تمّ إعداد عشرات الآلاف من الشبان المقاتلين العرب في السعودية وباكستان للقتال في أفغانستان ضد الاحتلال السوفياتي، كما ولو أن هذا البلد أصبح حليفاً أساسياً تاريخياً للأقطار العربية ذا أهمية أكبر بكثير من فلسطين المحتلة كلياً من قبل إسرائيل على أثر حرب 1967.

هذه العوامل الستة هي ذات قيمة تفسيرية كبيرة لأعمال الفوضى والعنف التي مُني بها العالم العربي منذ نيل الاستقلال، في إطار بلقنة أفضت إلى تجزئته إلى عدة دول ذات حدود متنازع عليها، وذات أحجام جغرافية وسكانية شديدة التباين أيضاً. ولقد تباين المشهد بين هذه التجزئة، كما رأينا، وإعادة بناء دولة تركية حديثة منذ بداية العشرينيات، أقيمت على الأراضي الأناضولية الواسعة وواجهتيها البحرية في كل من البحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود. كما تباين أيضاً المشهد مع استمرار الدولة الفارسية التي، وبغضّ النظر عن تغير السلالات الحاكمة أو تغير النظام السياسي عام 1979، بقيت كياناً ضخماً، متماسكاً ووريثاً لواحدة من أقدم الحضارات التي شهدها الشرق الأوسط. وبالتالي، استطاع هذان الكيانان تأسيس دولتين متماسكتين، ترتكزان على قومية ناشطة أبعدت عنها القوى الكبرى، لا سيما تركيا، وهو ما لا ينطبق تماماً على إيران التي كانت في ظلّ حكم سلالة آل بهلوي تعاني تدخلات متواصلة في شؤونها من قبل كل من روسيا وإنكلترا والولايات المتحدة من دون أن تجد لها رادعاً. وقد تجلت ردة الفعل على هذه التدخلات السافرة مع الثورة الشعبية عام 1979[117].

وفي العالم العربي، أصبحت التدخلات الخارجية، منذ نيل الاستقلال، بل وتدخلات الدول العربية القوية، في شؤون الدول الأخرى في المنطقة، قاعدة متّبعة - حتى أن دولة صغيرة وغير ديمقراطية كإمارة قطر، أرادت، منذ عام 2011، أن تكون عاملاً فاعلاً على مسرح الثورات العربية، مقدمة الدعم للحركات الإسلامية المتنوعة، كالإخوان المسلمين أو الجماعات المسلحة المرتبطة بتنظيم القاعدة. وعلى الصعيد الفكري، تنامت ثقافة سياسية وجغراسية حول الارتهان للقوى الدولية؛ إذ تحول انتباه الباحثين السياسيين وعلماء الاجتماع والمحللين في

كبريات وسائل الإعلام إلى المتابعة اليومية لسياسات القوى الكبرى أو القوى الإقليمية بشكل شبه حصري وتحليلها، بدلاً من التركيز على تحليل الضعف الكياني للدول العربية ووسائل علاجه. أما المثقفون العرب، الذين راحوا يعالجون القضايا السياسية والجغراسية، فلقد ركزوا على تحليل سلوك القوى الخارجية التي انتهَوْا إلى معرفتها بأفضل مما عرفوا بلدانهم.

أضف إلى ذلك أن عدداً من الكتابات أو المباحِث حول العرب في العالم المعاصر، قد تأثرت منذ عدة عقود بالنظر المشدوه نحو الحدث اليومي وتحليله، حيث كان يتم تصوير الأوضاع في تلك الحِقبة، وبصورة شبه حصرية، في سياقها الجغراسي، من دون الأخذ في الاعتبار التطورات التاريخية المعقدة والتغييرات العملاقة الاجتماعية الداخلية التي تمرّ بها المجتمعات العربية[118]. فقلما توضع الأحداث في إطار السعي إلى فهم هذه السياقات التاريخية المأسوية، ما يترك الباب مفتوحاً أمام تأويلات واهية للطبيعة الأنثروبولوجية الجواهرنيية التي تجمّد الشخصية العربية في بعض الصور النمطية السلبية السطحية: قَبَلِيّة، بُنى أسرية بطريركية الطابع، مظاهر سلبية للإسلام، وهو دين الغالبية العظمى من العرب، الوضع الدوني للمرأة، رفض الآخر، بل حتى التعصب والاستبدادية وعيوب أخرى تُفسر العنف الداخلي المنشأ في المجتمعات العربية. في المقابل، أصبحت المعرفة التفصيلية لآليات عمل القوى الأوروبية والولايات المتحدة واسعة النطاق، بحيث يصار إلى التحليل المفصّل لأي تصريح ينطق به خبير أو وزير...

خلقت هذه العوامل المعاصرة بيئة جغراسية متحركة وسياقاً عاماً معقداً بالنسبة إلى تطور سياسي متسق للمجتمع وبالنسبة إلى مفكريه السياسيين، آخذة على حين غِرّة المجتمعات العربية ونخبها التي لم تمارس سلطة سياسية سيادية منذ قرون عدة. ومن ناحيتها، كانت النهضة العربية التي بدأت في القرن التاسع عشر قد أبرزت التطلعات إلى التغيير وإلى استدراك التخلف مقارنة بأوروبا. وتدريجاً، أدت السياقات الجغراسية المتغيرة إلى انقسامات، أتيتُ على ذكرها، راحت شيئاً فشيئاً تمزق الفكر العربي. ومما لا شك فيه أن لهذه الانقسامات جذور أكثر عمقاً، ليس في «الفتنة الكبرى» التي وصّفها هشام جعيط، بل في مسألة افتقار النخب العربية منذ زمن بعيد إلى تجربة السلطة الموحدة وفي أنها وجدت نفسها في صراعات على السلطة والنفوذ الناجمة عن تجزئة ولايات السلطنة العثمانية العربية السابقة إلى أقطار مختلفة. ثمة فائدة ترتجى من تفحّص هذه

الفرضية، فهي تتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل الصعوبات التي واجهتها النهضة العربية المنصرفة إلى البحث عن هويتها، وهذا ما سوف أتطرق إليه في الفصل التالي.

لغز تاريخي: تخلّي العرب عن السلطة في القرن التاسع

لماذا دخل العرب التاريخ بشكل برّاق في القرن السابع، بفضل الدعوة القرآنية، ليخرجوا منه بصورة شبه نهائية إثر بضعة قرون، تاركين إدارة شؤون مجتمعاتهم لشعوب أخرى؟ يبدو أن هذه الظاهرة التاريخية لم تثر الكثير من الفضول الفكري والأبحاث بغية فهمها[119]. ولكن، إن تجاهلنا أهمية هذه المسألة المركزية، فإننا لن نتمكن من تفسير الأحداث السياسية الكبرى في العالم العربي المعاصر والفشل في بناء دول حديثة. وعندما خرج العرب نهائياً من تاريخ المشرق السياسي، فقدوا حتى ذكرى التجربة السياسية للسلطة، التي تنازل عنها الخلفاء العباسيون لحرسهم من الفرس أو الأتراك.

عديدة هي عناصر تفسير هذا اللغز التاريخي، لكن لا يمكننا تقديم سوى افتراضات، لأن الأمر يقتضي المزيد من البحث والتساؤلات التاريخية المعمّقة. لقد اندمج العرب (وهم ديموغرافياً أقليات في المناطق الشديدة الاتساع التي احتلوها)، مع سكان إمبراطوريتهم الجديدة، الذين إستعرَبوا - لكنهم لم يتأسلموا جميعاً، كما هي الحال بالنسبة إلى مسيحيي المشرق -، أو تأسلموا، لكنهم لم يُستعربوا كما هي الحال مع الأمازيغ في بلاد المغرب والأكراد في بلاد ما بين النهرين. وإذا أخذنا بعين الاعتبار النزاعات التي مزقت الجماعة العربية التي استلمت زمام الأمور إثر وفاة النبي، وبخاصة النزاعات حول خلافته التي أفسحت في المجال لتفسيرات مختلفة حول الدعوة القرآنية، لأمكن لنا أن نفهم لماذا لم تستمر السيادة العربية في التاريخ.

ولا بدّ أن نضيف إلى ذلك أن طبقة الأعيان العرب الحاكمة عمدت إلى التزاوج مع نساء من شعوب أخرى، تركية وإيرانية وشركسية وبيزنطية. وبالتالي لم تبق الجماعة الحاكمة مغلقة على نفسها. ومع الثروات المكتسبة، انتهت هذه الجماعة إلى فقدان حيوية الفتوحات الأولى واندفاعتها. أضف إلى ذلك، أنه لم يتم تبنّي أية قاعدة تؤمّن ديمومة حكم دولة الخلافة، مما فاقم الصراعات الداخلية بين

الإخوة المرشحين للخلافة. فمن الناحية النظرية، وجب على كل خليفة جديد أن يحظى بموافقة تجمع كبار الأعيان، أي البيعة. لكن هذا التقليد سرعان ما اندثر. وكانت الحياة السياسية، بخاصة في ظل الدولة العباسية، تقوم على الاغتيالات المتتالية للخلفاء أو لأولاد الخلفاء الذين تمت تسميتهم لتسلم الخلافة. ومن المعروف أن ثمة ثلاثة خلفاء راشدين - من أربعة - ورثوا الدور السياسي من النبي، لقوا حتفهم اغتيالاً. وفي السلطنة العثمانية، كانت اغتيالات المطالبين بالخلافة أو أولاد السلطان الذين تمت تسميتهم للخلافة بمثابة أحداث عادية. لذلك، لم يكتب الاستمرار قط للسلالات الحاكمة، نتيجة الهشاشة، منذ البداية، في البنيات الدولتية، في حين أن هذه الأخيرة تعززت في أوروبا تدريجاً، عبر ترسيخ نظام الملكية الوراثية المستمدة من الحق الإلهي لمصلحة الولد البكر.

وقد نجد كذلك عاملاً تفسيرياً آخر لهذه الظاهرة المهمة في اللامركزية السياسية والعسكرية الواسعة لدولتي الخلافة العربيتين، اللتين أصبحتا ضروريتين نتيجة اتساع رقعة الفتوحات. فكان حكام الولايات، الذين يعيّنهم الخليفة، يتمتعون بسلطات واسعة ويطورون بالنتيجة طموحات شخصية مهمة. كذلك، وإنْ بقيت نظرياً الدولة العباسية على قيد الحياة وصولاً إلى الغزوات المغولية في القرن الثالث عشر، فإنها تقسّمت عملياً إلى عدة سلطنات وإمارات مستقلة، مما يعني بُطلان نظرية الخلافة والوحدة السياسية الضرورية لجمع المؤمنين في كيان واحد.

وفي عام 945، استولت في الواقع أسرة فارسية، اعتنقت المذهب الشيعي وتغلغل أعضاؤها في مختلف جيوش الخليفة، على السلطة الفعلية في بغداد وأسسوا سلالة «كبار الأمراء»، وأعني بها أسرة البويهيين (949 - 1055). ولم تعد سلطة الخلافة سوى إسمية. وكان قد اندلع في دولة الخلافة، خلال القرن التاسع، عدد من أعمال العصيان والتمرد ذات الصبغة الاجتماعية، خصوصاً ثورة الزنج في جنوب الأراضي العراقية الحالية (869 - 883)، ذات الميول الشيعية، والتي حاولت أن تنتظم في دولة، قبل أن يتم القضاء عليها عبر تدخل عسكري كثيف من قبل السلطة المركزية. ثمة أيضاً عصيان شهير آخر شهدته تلك الحِقبة هو ثورة القرامطة، ذات الصبغة الشيعية هي الأخرى (الإسماعيلية) وذات المضمون الاجتماعي الواضح، واضعة نصب عينيها ولادة دولة قرمطية في جزيرة البحرين عام 899، والتي كان لها تأثير عميق على المنطقة. وتجدر الإشارة أيضاً إلى ثورة الخوارج المهمة في إفريقيا الشمالية بين عامي 943 و947.

في الوقت نفسه، استولى على السلطة في مصر المماليك الأتراك، الذين ولّاهم الخلفاء عليها وأصبحوا مستقلين تماماً، حيث أسسوا تباعاً السلالة الطولونية (878 - 905)، ثم الإخشيدية (935 - 969). كذلك، أفضى مجيء الفاطميين القادمين من إفريقيا الشمالية عام 969 إلى تأسيس خلافة فاطمية في القاهرة، كانت تدين بمذهب الإسماعيلية، ودامت حتى عام 1071 الذي تمّ فيه استيلاء السلاجقة الأتراك على المشرق المستعرب.

في تلك الأثناء، أرست سلالة من الأمراء العرب، وهم الحمدانيون، في حلب والموصل، مملكة قوية ومتألقة (944 - 1003)، حيث كان المذهب الشيعي يحتفظ بنفوذ كبير. ولم يبدأ تهميش الشيعة إلا مع سيطرة الأتراك السلاجقة (1055 - 1094) الذين أصبحوا حماة خلفاء بغداد الذين كانوا قد فقدوا أي سلطة فعلية.

وفي أعقاب الدولة العباسية، لم يتوصل أي كيان سياسي إلى توحيد المسلمين من جديد. حتى أن السلطنة العثمانية لم تسيطر إلّا على جزء صغير من المجتمعات التي تديّنت بالإسلام، وانتقلت الحيوية السياسية والثقافية إلى القارة الهندية حيث تأسست إمبراطورية المغول، التي حققت توليفاً رائعاً بين الحضارة الهندوسية والحضارة الإسلامية. ومن ناحية أخرى، لم تلبث السلطنة العثمانية أن منيت بالضعف نتيجة الحروب المستمرة مع الإمبراطورية الفارسية، بدءاً من القرن السادس عشر، لا سيما حيال السيطرة على حوض بلاد الرافدين والقوقاز.

أخيراً، علينا ألا ننسى الصراع الخفِيّ، في القرون الأولى للإسلام، بين عناصر عربية وغير عربية في الخلافتين الأموية والعباسية. فإن كان الإسلام لا يميّز قطعاً بين المؤمنين على اختلاف أصولهم العرقية إلّا بالتقوى، لا يبقى سوى أن العنصر العربي اعتبر نفسه مفضلاً عند الله، الذي أرسل وحياً إلى البشرية عبر الشعب العربي باللغة العربية. ومع حمل هذا الوحي إلى الأقاصي عبر الفتوحات العسكرية أو حتى سلمياً، كما كانت الحال في الشرق الأقصى بواسطة التجار العرب، اعتبرت النخبة العربية الحاملة للدين الجديد نفسها طبقة راقية من النبلاء بالنسبة إلى الشعوب المغلوبة. واعتبرت سائر حركات التمرد التي أتت بها هذه الشعوب بمثابة خطر مميت يقضي على تماسكها. ثمة عبارة خاصة أشارت إلى الانتفاضات القومية لدى الشعوب المغلوبة والمؤسلمة، والتي بقيت محافظة على ثقافتها وتراثها، بخاصة الفرس. إنه مفهوم الشعوبية - المكافئ للعصبية الإثنية الساعية إلى

الانفصال، رفضاً للهيمنة القومية العربية. فضلاً عن ذلك، وفي العصور الأولى للإسلام، أطلقت على غير العرب تسمية الموالي، أي الذين دخلوا تحت حماية الأسياد الجدد من العرب.

هل أُغرق العرب في نهاية الأمر بالعناصر الطارئة، الفرس والأتراك، الذين أقاموا معهم علاقات وثيقة في إطار انتشار الحضارة العربية المشرقة التي كانوا طليعيين وفاعلين رئيسيين فيها؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تستلزم أعمالاً بحثية اجتماعية - اقتصادية ذات طبيعة تاريخية في إطار أكثر اتساعاً من الإشكالية المطروحة هنا. إنها تستلزم على وجه الخصوص الخروج من الخلط الدائم بين هوية إسلامية وهوية عربية، بغية التمييز جيداً بين تاريخ دنيوي لشعوب الشرق الأوسط وتاريخ ديني أو تاريخ الدين الإسلامي الذي يوازي بتعقيده، تعقيدَ تاريخ المسيحية.

مجدداً، عاد مفهوم «الشعوبية» هذا للظهور على مسرح الأحداث، عندما استيقظت القومية العربية في القرن العشرين، إثر عصور السُّبات تلك. وقد استُخْدِمَت بغُلُوّ في سياق الحرب التي شنّها العراق بتهور ضد إيران عام 1980. ولطالما تحدث صدام حسين، ومن خلفه مثقفيه القوميين العرب، عن «الخطر الفارسي» على الهوية القومية العربية وعن الانتصارات الكبرى التي حققتها الجيوش العربية، إبان فتح بلاد فارس، وخاصة في معركة القادسية، عام 636، حيث تم القضاء نهائياً على الجيوش الفارسية. وفي زمن ليس ببعيد عنا، ومع اشتداد التنافس بين السعودية وإيران، تخلّى المناظرون العرب عن أرضية صدام الهويات القومية، منكفئين نحو أرضية الهويات الثانوية الدينية، أي «الفتنة الكبرى» بين السّنة والشيعة، الذي أمعن هشام جعيط في التذكير به.

إنّ كل هذه العوامل عناصر تفسيرية لا بدّ للأبحاث التاريخية من إثباتها وتوزينها. لكنها، في كل الأحوال، كشفت بطريقة إشكالية عن السّمة العرضية، غير الثابتة، للإمبراطوريات العربية واختفاء نفوذ الإمبراطورية العباسية منذ النصف الثاني من القرن العاشر. كما أنها تفسِّر السّمة العرضية للكيانات السياسية العربية - البربرية في إفريقيا والأندلس وأفولها النهائي منذ القرن الخامس عشر.

من المهم أيضاً الإشارة إلى أن الإمبراطوريات العربية الأخيرة أو الممالك العربية في المشرق كانت عموماً ذات صبغة شيعية. نذكر الدولة الفاطمية (909 - 117)، المتحدرة من إحدى سلالات إفريقيا الشمالية، التي توسعت انطلاقاً من مصر،

حيث أسست جامعة الأزهر الدينية الكبرى. كذلك الإمارة الحمدانية في حلب، المذكورة سابقاً. بيد أن تدفّق القبائل التركية الكبرى القادمة من آسيا الوسطى وتشكّل الكيانات السياسية الواقعة حصرياً تحت سلطتها، كالإمبراطورية السلجوقية، ومن ثم الإدارات المملوكية التي نجمت عنها، أدّت إلى طرد الفرس من المنطقة، وإلى استئصال، أو أقله استبعاد، المذهب الشيعي على نطاق واسع، لفرض العقيدة السنّية، التي يعتبر التعاطي معها أكثر بساطة وأكثر مرونة. منذئذ، أصبحت الجماعات الشيعية مهمّشة، إن لم نقل مضطهدة، مما يفسر بوضوح وضعها الاجتماعي - الاقتصادي المتردي، كما وانطوائها على ذاتها، بعيداً عن أي تطلع إلى المشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية - السياسية، في بيئة ما انفكت متعددة الأديان. ولم يتغير هذا الوضع إلّا في القرن العشرين، مع تشكل دول ناجمة عن تقطيع أوصال المقاطعات العربية، التي كانت تحت حكم السلطنة العثمانية.

وهكذا، فإن أية مقاربة للحياة السياسية في المجتمعات العربية ولأساليب إدراك العالم للنخب المفكرة التي لا تأخذ في عين الاعتبار هذا السياق الشائك والبالغ الاضطراب، لا بدّ وأن تقع في الصور النمطية السلبية الأنثروبولوجية أو الإتنية الطابع. فالوقوع في هذا المطبّ هو أكثر سهولة اليوم بسبب الأشكال المتعددة من الراديكالية الإسلامية، الغريبة كلياً عن «دين الوسط»، أي الدين الإسلامي (أنظر لاحقاً، الفصل الثالث عشر)، وهي تقدم اليوم مشهداً يمكن أن يثير النفور: ازدياد عدد النساء المحجبات كلياً، تشييد جوامع غالباً ما تكون عملاقة، الازدحام في صلاة الجمعة، مراعاة دقيقة للمحرمات الغذائية، وانتشار احترام الصوم (رمضان) بشكل صارم؛ وأخيراً إعداد أئمة في السعودية أو باكستان يتزايد عددهم باستمرار، وكذلك إعداد المزيد من الجماعات الغفيرة من «الجهاديين»، بعد تجربة أفغانستان، حيث أرسل بهم لمحاربة الاحتلال السوفياتي، أصبحت تكوّن أممية من «الجهاديين» - وهذه في أية حال عبارة في غير موضعها - يتنقلون أينما وجدت الجبهات (البوسنة، الشيشان، القوقاز، ليبيا، سوريا، إلخ).

والواقع أن الثورات العربية التي بدأت عام 2011، قد زعزعت الاستقرار السياسي في العالم العربي المقسّم إلى ملكيات تتفاوت في انحلالها وشرعيتها من ناحية، وإلى دكتاتوريات عسكرية يخلّد فيها الرؤساء أنفسهم أو يمهدون لأن يأتي بعدهم أحد أولادهم ليرث الحكم. على هذا الأساس، وبصورة لافتة، فتحت هذه البلدان باب التساؤلات الوجودية الأكثر سخونة، والتي ما انفكت تنتظر الحل منذ

أكثر من قرن ونصف القرن تقريباً. لذا، من المفيد العكوف في الفصول اللاحقة وبمزيد من التفصيل على مختلف جوانب الفكر العربي، منذ انفتاحه على الحداثة الأوروبية.

الفصل السادس
عوامل انطلاق النهضة الفكرية

منذ حملة نابليون بونابرت وحتى يومنا هذا، لازمت عدة تساؤلات أجيالاً متلاحقة من المفكرين العرب. بالطبع، وكما سنرى لاحقاً، ستتغير الأجوبة من جيل إلى جيل. بيد أن الأسئلة ذاتها تظل واخزة مؤلمة، وموضع خلاف بين مختلف أنماط التفكير وإدراك العالم وتطوره وآلية تحديد التحدّيات المطروحة على المجتمعات العربية.

وحيث إن انتشار الوجود الأوروبي على طول الساحل الجنوبي للمتوسط أصبح متعدد الأشكال، فإنه لم يعد من الممكن اجتناب التفكير المعمّق في أسباب التخلف الحضاري الذي يعيشه العرب؛ وهذا أمر ينطبق كذلك على الأتراك العثمانيين، الذين كانوا أداروا المجتمعات العربية وحموها سابقاً والذين تعرضت قوتهم المطلقة للتحدي. وسوف نرى، أن أسس هذا التفكير قد طرحها رفعت رفاعة الطهطاوي في تقريره عن الإقامة التي كانت له في باريس عام 1826، وهو أشار فيه إلى ثلاثة مواضيع كبرى: التربية والعلم، وضع المرأة، والشكل الحديث الذي اتخذه التماسك الاجتماعي الديناميكي المتجسد في حرية الأفراد ومساواتهم في وضعهم كمواطنين. ومفاد القول إن هذه هي الإشكاليات التي لا تزال تربك الفكر العربي حتى اليوم، وهي قد طرحت منذ مئتي عام تقريباً.

الهويات والتخلف التاريخي؟

إن ديمومة هذه التساؤلات تطرح أمراً آخراً خطيراً، يتمثل في ما هو المستوى من التكوين الهُويتي المعني بالتساؤل حول التخلف التاريخي؟ هل هو

مستوى الوعي الإسلامي بشكل عام الذي نظّم على نطاق واسع الأخلاق الاجتماعية والعائلية، وهو بالتالي مشترك ما بين الأتراك والعرب وحتى الإيرانيين، أي ما بين المجموعات الإثنية الثلاث الكبرى، التي تكوّن المنطقة المعروفة بالشرق الأوسط؟ أم إنه بدرجة أكثر تخصيصاً مطروح على المجتمع المصري الذي ولد فيه الطهطاوي؟ أم على المجتمع العربي بصفة أكثر اتساعاً، أي المجتمع الذي تنتمي إليه مصر، لغة وثقافة؟ مسألة الهوية هي إذن قضية رئيسية، تُطرح وسط لُبس الوعي الجماعي العربي، الذي يتأرجح بين وعي ذي بعد إسلامي يمكن أن يبتلع تماماً الوعي العربي من جهة، ووعي ذي هوية عربية لا يمثل بعده الإسلامي إلّا واحداً من بين مكونات أخرى. أخيراً، ما إن تحقق الاستقلال عن المستعمِر الأوروبي، حتى طُرح تساؤل ثالث بكل أبعاده، هو تساؤل متعلق بالوحدة العربية المفقودة وبالفرقة المتزايدة بين الدول العربية.

وهكذا، ثمة ثلاثة تساؤلات كبرى واجهت الفكر العربي من دون إيجاد أجوبة مقنعة حتى اليوم، ومن دون أن تؤمّن الإصلاحات العميقة التي تضمن مستقبلاً أفضل، وذلك على الرغم من كافة الأوضاع ذات النمط الثوري التي عرفها العالم العربي على مدى السنوات الستين الماضية، والتي كان آخرها الانتفاضات الشعبية العربية في بداية عام 2011.

نستعرض في هذا الفصل فكر الأجيال التي تعاقبت منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى الاستقلال. إن فهم الفكر العربي المعاصر يقتضي أن نأخذ في الحسبان، ليس فقط السياقات المحلية والإقليمية والدولية التي يتحرك الفكر ضمنها، بل أيضاً التكوّن الفكري للنخب الذي تمّت صياغته عبر السياقات، التي أنتجت بدورها أنماط إدراكها ورؤيتها للعالم. ولقد سبق لي أن أشرت إلى السياق الذي وضع العالم العربي في علاقة مع أوروبا، ثم تحت سيطرتها بعد انهيار السلطنة العثمانية عام 1918. تابعت الأجيال الأولى التي نشأت عن هذه العلاقات مع أوروبا باهتمام شديد، ورغم السلوك الاستعماري لكل من فرنسا وإنكلترا بدءاً من عام 1830 (بداية احتلال الجزائر) وحتى احتلال مصر عام 1882، إنجازات الحضارة الصناعية، المتجسّدة إلى حدٍّ بعيد في القوى الأوروبية، وعرضياً في الولايات المتحدة، انطلاقاً من الدور الذي ستلعبه في الحرب العالمية الأولى.

ومن المفيد أن نعكف بداءة على تعقيد مسألة الهوية والشعور بالانتماء

الجماعي، قبل مقاربة التساؤل حول طبيعة التخلف بالنسبة إلى أوروبا وحول أساليب تجاوزه. وكما سنرى، سيكون الجواب بالإجماع تقريباً مؤيداً للمطالبة بإصلاح ديني متعمق، كون انحطاط العرب والشعوب الإسلامية الأخرى منسوب قبل أي شيء آخر إلى التدهور الانحطاطي للممارسة الدينية.

مسألة الهُوية وتعقيداتها

إن انفتاح العرب على الحضارة الأوروبية مسألة طرحت مشكلة الهوية بكامل حدّتها. فهل ينبغي مواجهة التقدم الأوروبي وتفوق مؤسساته وعلومه بوصفنا مسلمين، رعايا السلطان العثماني أمير المؤمنين؟ أم مواجهته بوصفنا مصريين، رعايا الأسرة الألبانية التي استولت على السلطة فيها، معترفة شكلياً بسلطة السلطان العثماني عليها؟ أم نواجه التقدم الأوروبي بوصفنا عرباً لنا لغة وتاريخ وثقافة مختلفين عن أمثالهم لدى الأتراك؟ مسألة شائكة هي مسألة وجود هويات متعددة الجوانب وتراتب العناصر المختلفة للهوية التي لا تزال المجتمعات العربية اليوم بعيدة عن الخروج منها. وأصبحت المسألة أكثر تعقيداً مع نهاية الحرب العالمية الأولى ثم الثانية وإنشاء دول عربية متفرقة، لا يسع حركيتها إلّا أن تتعمد خلق هويات نوعية خصوصية، تضمن إخلاص السكان لدولتهم الجديدة.

إن الطهطاوي هو من سيدخل في مفردات اللغة العربية مفهوم المواطنة الذي عاد به من رحلته إلى فرنسا، وهو قد أكّد في السياق المصري الذي هو سياقه على أن المصريين كافة متساوون في انتمائهم إلى الوطن (المواطنة) وأنه لا ينبغي أن تقوم أية تفرقة بين المسلمين والمسيحيين (الأقباط)، وهم مكوّن هام في المجتمع. وأصرّ الطهطاوي أيضاً على أهمية التربية وضرورة إنشاء المؤسسات الأكاديمية والعلمية على غرار الأوروبيين. بل إنه نادى بولوج المرأة باب التعليم. وقد أعلن والي مصر محمد علي المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، وهو ما سيفعله أيضاً بعد بضع سنوات، أي عام 1839، السلطان العثماني على مستوى طنة، وهذا مبدأ سيتكرر إعلانه عام 1856[120]. لكن وضعه موضع التطبيق لن يكون مع ذلك بالأمر السهل، نظراً لوطأة التقاليد التاريخية.

على أية حال، دارت معارك فكرية كبيرة حول مسألة مكونات الهوية العربية وحول أسبقية هذا المكون أو ذاك على غيره: هل العربي مسلم قبل كل شيء، أي

فرداً من أفراد الأمة (جماعة المؤمنين)، قبل أن يكون عضواً في الجماعة العربية الأكثر حصراً؛ أم بالعكس، هل هو بداية وقبل كل شيء آخر فرد في الدولة المسؤولة عن إدارة المجتمع الذي يعيش فيه والذي ينبغي أن يدين لها بالولاء التام والكامل؟ في الواقع، تكمن أهمية الهوية في أنها تصنع الولاءات السياسية والاجتماعية ولذلك لا يمكن لأية سلطة عدم الاهتمام بقضية الهوية. كان أفراد النخب العربية، وحتى لحظة وعيهم للتفوق الأوروبي ولانحطاط السلطنة العثمانية، يعتبرون أنفسهم فيما يتعلق بالهوية والولاء رعايا منضوين في هذه السلطنة ومخلصين لها.

منذ مستهل القرن التاسع عشر وحتى عام 1918، تاريخ انهيار السلطنة، قد طُرحت مسألة الهوية بحدة، لأنها تحدّد نوعية الولاء في إطار صعود العديد من الحركات العروبية السياسية. بكلام آخر، تمحور السؤال المطروح حول معرفة نوع الهوية، وبالتالي الشعور القومي الواجب العمل لأجل إحقاقه. وغدت المسألة أكثر حدة، لا سيما وأن الأنموذج القومي الأوروبي بدأ يصبح معروفاً أكثر، متجليّاً كعنصر رئيس في قوة أوروبا وتفوقها.

كيف وفي أية مساحة جغرافية تتشكل الأمة، وخصوصاً لأجل أية قومية ينبغي العمل الدؤوب؟ القومية الإسلامية أو الجامعة الإسلامية التي لا تعترف بأية خصوصية ذات طابع إثني أو ثقافي ولغوي، والتي تتجسد مؤسستها الكبرى في الخلافة المفترض إنها بقيادة العثمانيين، أقله بالنسبة إلى العرب، منذ القرن السادس عشر؟ أم لأجل قومية عربية موجّهة لاستعادة الأمجاد المنسية للأسلاف العظام الذين بنوا، احتذاء بالنبي العربي، الدولتين الأموية والعباسية؟ أم أيضاً لأجل بناء قومية مركزة على «القطرية»، لأنها تلتصق بخصوصيات جغرافية، مثل تلك الماثلة في وادي النيل وبلاد الرافدين (أو بلاد ما بين النهرين)، أو أيضاً «بلاد الشام»، وتشمل فلسطين، لبنان، الأردن، سورية؛ أو أيضاً بلاد «المغرب»، أي بلاد الشاطئ الجنوبي الغربي للمتوسط، المعروفة بالمغاربية (الجزائر تونس والمغرب وليبيا)؟

إنها لمتاهة رهيبة تلك التي لا يزال الفكر العربي رهينة لها منذ التساؤلات الأولى. في العقود الأخيرة، جهد مفكرون عديدون في مصالحة، لا طائل منها، هذه الأنماط الثلاثة من القومية المتباينة إلى حدّ بعيد (إسلامية، عروبية، قطرية)، بل والمتناقضة، وبالتالي غير قابلة للتصالح في الواقع. وهذا ما سيتعين علينا العودة

إليه، لأن هذه المسألة أبعد ما تكون عن الحسم فيها حالياً، كما تبرهن على ذلك الاضطرابات وأعمال العنف التي آلت إليها بعض الانتفاضات الشعبية عام 2011. والحال أن الأمر يتعلق هنا فعلاً بمسألة مسبقة يجب حلّها من أجل إعادة بناء مجتمعات مطمئنة وحرة.

الأجيال الأولى من المثقفين العرب وعلاقتهم بأوروبا

مع مطلع القرن التاسع عشر، لم يكن المثقفون العرب ليتصوروا انطواء العالم العربي على نفسه، لأن العالم العثماني المضمحل الذي كانوا يعيشون في كنفه لم يعد، كما بدا لهم واضحاً، مركزاً للتقدم الذي يضمن سعادة ساكنيه. ومع ذلك، فهو عصر ظلّت فيه شرعية السلطنة العثمانية شرعية كاملة. وكان الانتماء إلى السلطنة يُعاش بوصفه إخلاصاً إلى كيان سياسي مسلم، يحمل قائده في الغالب لقب الخليفة، وهذه تسمية في غير محلها على أية حال، لأن السلطان لم يكن يجمع كل المسلمين ولا حتى غالبيتهم. في مصر التي أصبحت منذ بداية حكم محمد علي عام 1805 المركز الفكري للعالم العربي، اتجه التطور نحو نوع من الاستقلال الذاتي المتنامي لباشا مصر إزاء الباب العالي. كان محمد علي يضمُر مشروعاً وحدوياً عربياً، عندما انطلق لاحتلال لبنان وسورية وفلسطين عام 1830، بل ومشروعاً يرمي من خلاله الحلول محل السلطان العثماني عندما سعت جيوشه لاحتلال اسطنبول، مسبباً بذلك أزمة خطيرة للغاية بينه وبين القوى الأوروبية، كما بين هذه القوى ذاتها. لكن التوسع المصري توقف عسكرياً عام 1840 عبر تدخل هذه القوى مجتمعة. وفي مقابل التخلّي عن حلمه «التوسّعي» ومحاولته بناء اقتصاد حديث على الطريقة الأوروبية، ثبتته القوى الأوروبية «نائباً للملك» (vice-roi) في مصر، وهو نظام ملكي تقليدي سوف يستمر حتى قيام الثورة المصرية عام 1952. وقد تابع ورثته حلمه التحديثي هذا في مجال الأخلاق والتصرفات والثقافة.

في القرن التاسع عشر، لَقِي الأوروبيون الترحيب في مصر وبخاصة من كان منهم من أتباع سان - سيمون (Saint-Simon)[121]، لأنهم كانوا يستطيعون تسريع تطور البلد؛ كما ترحيب اللبنانيين أو السوريين، وهم كانوا أيضاً فاعلين جداً في النهضة الثقافية للعالم العربي، خصوصاً عبر تأسيس الصحف والدوريات ودور النشر. وقد أصبحت القاهرة مركزاً كبيراً للطباعة والصحافة، يسطَع على مجمل

العالم العربي. ولقد استقبلت هذه العاصمة جمهرة كبيرة من المفكرين والباحثين والفلاسفة، والمصلحين الدينيين وعلماء ألسنيين. فنهلت كل هذه الأجيال من المثقفين من الفكر الأوروبي، ولم يطل بها الأمر حتى أدخلته في نتاجها، جاعلة من المألوف للقارئ العربي الاطلاع على نظريات داروين في تطور البشرية، وهي تتناقض مباشرة مع سردية العهد القديم والقرآن لمسألة الخَلْق. زد على ذلك أن هؤلاء المثقفين كانوا يقرأون مؤلفات الموسوعيين (Les Encyclopédistes)، وجون لوك (John Locke)، وهيوم (Hume)، وفولتير (Voltaire)، ومونتيسكيو (Montesquieu)، وروسو (Rousseau)، وبالتأكيد كارل ماركس (Karl Marx)، كما المفكرين الاشتراكيين البريطانيين. ولقد اهتموا بكافة جوانب تاريخ أوروبا وتطور مؤسساتها المدنية والسياسية والدينية. وكانوا يرون أن الإصلاح البروتستانتي أنموذج يُحتذى من أجل تخليص الإسلام من جوانبه المتحجرة.

وهم قرأوا أيضاً كبار كتّاب الأدب الروائي الفرنسي، أي بلزاك (Balzac) وفلوبير (Flaubert)، وكثيرون غيرهم، وقد ترجم العديد من أعمالهم إلى العربية. وعند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ظهر أوائل الروائيين العرب الكبار، خصوصاً جرجي زيدان ومحمد حسين هيكل. باختصار، شهدنا انفتاحاً فريداً على الأدب والسياسة الأوروبيين من دون أن يغيب الوعي الجماعي العربي المتركز حول حب اللغة العربية وتحديثها المتسارع، وبوجه خاص عبر تبسيطها الهادف إلى جعلها في متناول الطبقات المتوسطة الجديدة السريعة النمو حينذاك. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الحركة الانفتاحية الكبيرة لم تُثِر أية اعتراضات تذكر، ولم يكن الأفراد البارزون من هذه الأجيال من المثقفين المنفتحين انفتاحاً كاملاً على الأنموذج الغربي، عرضة لأي هجوم من قبل الأوساط المحافظة والرجعية. إنه العصر الذي كان المفكرون الأكثر تألقاً فيه هم مشايخ الأزهر ذوي الذهن المتوقد والنقدي، غالباً ما شكلوا قاطرات فكرية. ولم يكن لديهم كراهية تجاه الثقافة الأوروبية، بالرغم من كون المدّ الاستعماري قد تجلى بشراسة في الجزائر ومصر. ولقد سبق لي أن أشرت إلى بعض رجال الدين البارزين هؤلاء، مثل الطهطاوي وطه حسين؛ وسوف أوضح دورهم وأهمية أعمالهم في الفصل القادم من هذا الكتاب.

الفكر العربي في مواجهة المدّ الاستعماري: فشل الوطنية

العثمانية

في تلك الحِقبة، كانت هموم الفكر العربي من نوع آخر، وهو ما أشرت إليه سابقاً، لكن من الأهمية بمكان العودة إليها. إذ أدى المدّ الاستعماري الأوروبي في الواقع إلى ولادة «وطنية عثمانية» تجلّت حينذاك بشكلين رئيسين، يتمثل أحدهما في ظهور جامعة إسلامية سياسية، رأت ضرورةً في إقامتها سياجاً للسلطنة العثمانية، التي كانت عرضة لشتى أنواع الضغوط الأوروبية. وبما أن هذه الضغوط كانت جماعية، رأى أنصار الجامعة الإسلامية أن يكون الردّ جماعياً، أي على الصعيد الإسلامي. ينبغي إذن تعزيز شرعية السلطنة عبر تأكيد بعدها الإسلامي، على الرغم من كونها سلطنة متعددة القوميات، لأنها تضمّ اليونانيين، والأرمن، والسلافيين، والعرب، بالإضافة إلى بعدها المتعدد الطوائف - بحيث إنها كانت تشمل سكاناً من معتقدات دينية شديدة التنوع، يهودية، أورثوذكسية شرقية، وكاثوليكية، بالإضافة إلى طوائف إسلامية مختلفة. وبما أن أوروبا مسيحية، وهو ما تظهره بخاصة من خلال إرسال البعثات التبشيرية الكاثوليكية أو البروتستانتية العديدة، رأى أبناء الشرق في شرقهم، شرقاً مسلماً، وفي العثمانيين، خطّه الدفاعي الأخير القائم على توطيد الإسلام وتعزيز مكانته في الهوية الجماعية، بوصفه العنصر الجامع القوي بين العرب والأتراك.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الجامعة الإسلامية في القرن التاسع عشر المنصرم وبداية القرن العشرين لا تشبه إطلاقاً الجامعة الإسلامية، التي بَثّت الروح فيها بدءاً من نهاية القرن العشرين، في حركات الإسلام السياسي المتشددة العابرة للقوميات. فالأولى ظلت منفتحة على أوروبا وعلى حضارتها ومكتسباتها العلمية والصناعية والاقتصادية والاجتماعية، وتُحاور مثقفيها، كما شهدت على ذلك المراسلات المتبادلة بين جمال الدين الأفغاني وإرنست رينان (Ernest Renan) عام 18؛ أما الثانية فلقد أصبحت منغلقة بإحكام أمام كل ما يتعلق بالبيئة الغربية المحيطة وأخلاقها وحرياتها العامة، وطرق عيشها وكما سأعود إليه لاحقاً، فلقد حُطَّ من قيمة العادات الغربية وإنتاجها الفكري والثقافي وسُميت «علمانية» مدمرة للرابط الاجتماعي وللهرميات المجتمعية القائمة، بالإضافة إلى اعتبارها إلحاداً خطيراً. وهذه ستكون الحجة الأساسية للمثقفين الذين سيرفضون كافة نظريات القومية العربية، دفاعاً عن العودة إلى الهوية الإسلامية الحصرية الطابع، بهدف إنقاذ المجتمعات العربية من «التأثير الهدّام» للأفكار الأوروبية وللاستلاب الثقافي الذي

قد تقود إليه بحسب آرائهم الانغلاقية.

أما ردّ الفعل الثاني على المدّ الاستعماري، ومن باب تعلّقه بالسلطنة، فإنه قام على تعزيز بِناها السياسية من خلال إقناع السلطان بمنح رعاياه من غير الأتراك، جرعة قوية من اللامركزية ومن التمثيل في برلمان منتخَب بحيث تصبح كافة الأصوات مسموعة فيه. وهكذا تأسس عام 1912 عند عرب المشرق حزب اللامركزية الإدارية العثمانية الذي ضمّ عدداً كبيراً من اللبنانيين والسوريين المسيحيين. ولقد أحيت إعادة العمل، عام 1908، بدستور عام 1876 المعلق منذ عام 18، الكثير من الآمال في الأقاليم العربية للسلطنة. إذ ظنّ الناس حينئذ أن المطالب العربية بالحكم الذاتي ستلقى أخيراً آذاناً صاغية في اسطنبول وأن التضامن المعزَّز نتيجة لهذه المبادرة بين العرب والأتراك، سيتصدى بشكل أفضل للمطامع والضغوطات الأوروبية المزعزعة للسلطنة التي باتت المناطق البلقانية والقوقازية أكثر تفلتاً من قبضتها. وكان حزب اللامركزية الإدارية العثمانية يأمل أن يتمكن العرب، في فورة نهضتهم الثقافية واللغوية، من نيل الاعتراف بهم كمكوّن رئيس من مكونات السلطنة، التي يريدون الدفاع عنها في وجه النزعة الاستعمارية الأوروبية.

ومع ذلك اصطدم هذا الطموح بنمو الإيديولوجيا القومية والمتعصبة لدى الضباط المنتمين إلى جمعية تركيا الفتاة، الذين كانوا يريدون على العكس تسريع تتريك السلطنة، بغية وضع حدّ لطموحات المجموعات غير التركية بالحكم الذاتي، بل وحتى بالاستقلال لدى بعض منها (الأرمن والأكراد). ولقد كان لتعليق العمل مرة جديدة بالدستور بعد أن كان السلطان عبد الحميد الثاني قد أقرّ إعادة تطبيقه عام ، أن أصاب النخبة العربية بخيبة أمل كبيرة. إذ وجدت هذه النخبة نفسها، على الرغم من إظهار إخلاصها للسلطان، في حيرة كبيرة. فهي ضمت عدداً كبيراً من الشخصيات البارزة منذ منتصف القرن التاسع عشر، من بينها خصوصاً جمال الدين الأفغاني الشهير (1838 - 1897) وكذلك - لكن في وقت لاحق - مثقفان كبيران لبنانيان من الأرستقراطية الدرزية، هما الأخوان شكيب وعادل أرسلان (على نوالي 1869 - 1946 و1887 - 1954)، بالإضافة إلى لبناني آخر أصبح مشهوراً، هو أحمد فارس الشدياق (1804 - 1887)، وهو مسيحي اعتنق الإسلام. أما في شمال إفريقيا، فلقد ضمّت هذه النخبة في صفوفها أيضاً خير الدين التونسي (1822 - 1890)، والأمير عبد القادر الجزائري (1808 - 1883) الذي قاوم الاحتلال الفرنسي للجزائر

منذ لحظته الأولى ونفي إلى خارج بلاده.

الخطوات الأولى للقومية العربية الحديثة

في الواقع، كان دعاة التحديث والإصلاحيين عبر إقامة رابطة إسلامية قد اعتبروا أن تعزيز الرابط الديني بين الأتراك والعرب هو أفضل وسيلة لكبح المدّ الاستعماري الأوروبي. وقد تمثل عدوهم الأول في الأفكار القومية الطورانية الأصولية والمتعصبة التي بشّرت بها حركة تركيا الفتاة. وبمقدار ما تنامى دور هؤلاء المنضوين في هذه الحركة في إدارة السلطنة المشرفة على النهاية، فقد التيار الفكري العربي الداعي إلى التكاتف العربي - العثماني من ملاءمته ومصداقيته لمصلحة الاتجاهات القومية العربية المعادية للأتراك وللعثمانيين. إذ اعتبر القوميون العرب الأوائل الأتراكَ مسؤولين عن انحطاط الدين الإسلامي، تماماً كما عن انحطاط العرب. فحمّلوهم مسؤولية إغلاق أبواب الاجتهاد في تفسير النص القرآني وحصر أنماط تطبيق الشريعة الإسلامية بأربع مدارس فقهية سُنِّية (هي على التوالي الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية)، واضعين بذلك حداً لثراء الفكر وديناميته في العالم الإسلامي. كما اتُهموا أيضاً بأنهم لم يعرفوا كيف يحدّثون السلطنة ولم يعملوا على تشجيع العلوم والتكنولوجيا، في حين كانت أوروبا تشهد نهوضاً ثقافياً وفلسفياً وعلمياً غير مسبوق، الأمر الذي أدّى إلى وقوع السلطنة عملياً تحت وصايتها في القرن التاسع عشر.

في هذه المرحلة، أصبح عبد الرحمن الكواكبي (1855 - 1902) أحد أبناء مدينة حلب، المدينة السورية العريقة، المفكر الأبرز في هذا التيار، وكان لاثنين من مؤلَّفاته صدى واسع لدى النخبة العربية[122]. إذ أدان هذان الكتابان، وبشجاعة كبيرة في سياق ذلك العصر، استبداد السلطة العثمانية وتعسّفها، وطالبا بأن تعود مؤسسة الخلافة إلى أيدي العرب، الذين طوروها وتبأوها طوال القرون الأولى للإسلام، مشيّدين بذلك أكثر الحضارات إشراقاً، التي جعلها الأتراك تتراجع وتصاب بالجمود، غارقة في التخلف. وهكذا طور الكواكبي مطالعة سيُقبل الفكر القومي العربي على استعادتها بصورة دائمة، لا سيما وأن هذا الباحث الشجاع اعتبر أنه ينبغي على الخلافة أن تعنى بالشؤون الروحية، في حين ينبغي أن تُساس الشؤون الزمنية بطريقة عصرية، أي من خلال احترام حريات المواطنين ومساواتهم أمام

القانون. وهكذا انطلق الفكر القومي شيئاً فشيئاً، بالتزامن مع ضعف السلطنة وعجزها على تلبية المطالب بالحكم الذاتي، ومع توسيع القوى الأوروبية لنطاق سيطرتها على الأقاليم العربية الخاضعة لحكم السلطنة العثمانية.

ومذ ذاك، سادت الفكر العربي منافسة خفِيّة صامتة بين أنصار الجامعة الإسلامية وأنصار الجامعة العروبية. ولن تحتجب إلّا لبرهة قصيرة، أي زمن الانتصار العابر للتيار القومي العربي الناصري في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. تظل هذه القضية إلى اليوم موضع نقاش على مستويات عدة، وبخاصة أنّ بعض المؤرخين العرب يَرَوْن أن مسؤولية انهيار السلطنة العثمانية تقع على عاتق العرب الذين قوّضوا التضامن الإسلامي، عبر تحالفهم مع الإنكليز خلال الحرب العالمية الأولى، ليشاركوا في الجهد الحربي ضد الجيش العثماني في المشرق. وهذه الفكرة التي يعرضها زين الزين في كتابه الصادر له عام 1968، حيث يحاول إثبات «اصطناعية» القومية العربية مقارنة بالروابط الوثيقة والعريقة ذات الطابع الديني والسياسي، التي كانت قد قامت بين العرب والترك منذ قدوم هؤلاء إلى المشرق[123]. والأسوأ من ذلك، إن هذا التحالف مع الاستعمار الإنكليزي، بدل أن يأخذ عرب المشرق نحو الاستقلال، أخضعهم لاستعمار مزدوج إنكليزي وفرنسي أدّى إلى تقاسم الأقاليم العربية التابعة للسلطنة. وبهذا، لم تؤد خيانة السلطان العثماني إلى الانعتاق العربي ولا إلى استقلال هذه الأقاليم العربية.

إن هذه الحجة تبدو مقنعة شكلياً فقط، ذلك أن الحجم الصغير للفيلق العربي المجنّد خلال القسم الأخير من الحرب العالمية الأولى الذي تحالفت فيه السلطنة مع ألمانيا، لم يغير في ميدان المعركة العسكرية شيئاً يذكر في علاقة ميزان القوى العسكرية بين الجيش العثماني والجيش البريطاني في المشرق. ولعل مأثرة الأسرة الهاشمية، حامية الديار الإسلامية المقدسة في مكّة والمدينة، التي ارتضت إعلان الثورة والانضمام إلى التحالف الأوروبي، كانت ذا مغزى أكبر على الصعيد السياسي. لكن هذه المأثرة لم تفلح، ذلك أنّ البريطانيين لم يحترموا وعدهم في المساعدة على إقامة مملكة عربية موحدة في المشرق. إنّ هذه الولادة للحركة القومية العربية في حضن الإمبريالية البريطانية لم تحرز أية نتيجة وهي غذّت المجادلات بين أنصار القومية الإسلامية وأنصار القومية العربية ذات النزعة العلمانية. وتجدر الإشارة إلى أن هذه المجادلات تستمر إلى اليوم في التأثير على الخلافات وتغذيتها. ألم يكن الهاشميون إلا عملاء للإمبريالية البريطانية؟ هذا ما رآه

عدد من القوميين العرب من الأجيال اللاحقة، ومنهم خصوصاً أنيس صايغ (1931 - 2009)، وهو مناضل فلسطيني كان مديراً لمركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية في بيروت، في كتاب يشكل لائحة اتهامية قاسية ضدّ كافة أعضاء هذه الأسرة[124]. أو هل كانت لهم الشجاعة ليأخذوا على عاتقهم مسؤولية إطلاق الشرارة الأولى للقومية العربية التي انتفضت ضد العثمانيين، مستخفين بالشرعية الدينية التي عملت طويلاً على تقبّل العرب للسيطرة التركية عليهم؟ تظل هذه المسألة مفتوحة، على الرغم من أنه بوسعنا اعتبار أن الهاشميين فعلوا خيراً بتحالفهم مع المنتصرين المستقبليين في الحرب، وبالتالي في تأسيس المطلب العربي في الاستقلال، حتى ولو لم تتم تلبية هذا المطلب[125].

إلّا أن، وسوف أعود إلى هذا الموضوع، الإيديولوجيا القومية العربية ستتابع ترسّخها طوال القرن العشرين، وحتى الهزيمة العسكرية المهينة أمام إسرائيل عام 1967. لكن هذه الإيديولوجيا ستكتسي بألوان مختلفة، وهو ما سأشرحه لاحقاً، حينما أتحدث عن فكر أجيال الاستقلال، بعد الحرب العالمية الثانية.

وعي التخلف التاريخي والتخلف الاقتصادي

المسألة الثانية التي أقلقت الفكر العربي منذ توسع الصلات مع أوروبا كانت قضية أسباب كل من التخلف التاريخي والتخلف الاقتصادي. فقد كُرّس جانب واسع من الفكر لتشخيص أسباب هذا التخلف واستخلاص العلاجات. هنا أيضاً، الإشكاليات معقّدة. إذ اعتبر معظم المفكرين العرب المسلمين من أجيال ما قبل الاستقلال، أن السبب الرئيس في التخلّف الاقتصادي يكمن في انحطاط الإسلام. وهم رأوا بصورة شبه حصرية أن النزعة المحافظة الدينية الصارمة التي استحوذت على الحضارة الإسلامية منذ عدة قرون تقع في منشأ تخلّف المجتمعات العربية والإسلامية.

إن مسائل تحجّر البنى الاجتماعية - الاقتصادية والتخلّف في تحصيل العلوم والتكنولوجيا الحديثة والسياسة الضرائبية غير المتكيفة على الإطلاق وكذلك تمركز الثروات في أيدي إقطاعية زراعية، لم تُناقش بحدّ ذاتها. وحينما كانت تُثار هذه المسائل في إطار تفسير التقدم الأوروبي، كان التخلف العربي والتركي يُعتبر مجرد نتاج لنزعة المحافظة الدينية.

لهذا السبب، تمّ تكريس جهداً فكرياً كبيراً لدى هذه الأجيال من الإصلاحيين لدعم حركة تجديدية واسعة في طريقة قراءة الموروث الديني وتفسيره، خاصة وأنّ هذه القراءة أصبحت محافظة لدرجة حالت معها دون تبنّي إصلاحات مؤسساتية هادفة إلى تحديث المجتمع. إذ رأى هؤلاء المصلحون أن الدين الإسلامي في ممارسته الاجتماعية والثقافية قد تدنّى إلى خرافات مختلفة وعادات اجتماعية جامدة مخالفة للفهم الصحيح للتعاليم الدينية. لم تناقش المسائل الاقتصادية بجدية إلّا عندما بدأت الأفكار الماركسية والاشتراكية قبيل أفول القرن التاسع عشر تؤثر على الفكر العربي الذي بدأ ينكبّ على القضايا الاقتصادية. وكما سنرى، سيتجلّى هذا الأثر في الميدان الفلسفي أكثر منه في ميدان الأبحاث حول الأسباب العلمية والتقنية للثورة الصناعية. وللأسف لن يدفع تأثير أتباع سان - سيمون الذي كان كبيراً في مصر باتجاه هذه الأبحاث[126].

إن ما يسيطر على الفكر العربي حتى اليوم هو إذن المجادلات الدينية الطابع والأبعاد الفلسفية المتناقضة التي تقود إليها، وهو ما ستظهره المعارك الشرسة حول معنى العلمانية، التي سأوصّفها في الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب. مع ذلك، أنتج هذا الاستقطاب حول الفكر الديني، إسلاماً «متنوراً» ازدهر طوال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، قبل أن يضمحل تحت تأثير عوامل مختلفة إلى إسلام متزمّت ومتطرف، أدى إلى أعمال عنف ذي طبيعة إرهابية. إنما لا بدّ هنا من التذكير بأن حركة الفكر العربي أنتجت حركة نسائية قوية في نهاية القرن التاسع عشر، امتدّت حتى يومنا الحالي. وهذا ما سنراه في الفصل التالي من هذا المؤلّف.

الفصل السابع
ازدهار النهضة العربية 1850 – 1950
التوّق إلى الحداثة

شهدت حِقبة النهضة العربية التي بدأت مع بعثة الطهطاوي وامتدت إلى حِقبة طويلة من القرن العشرين على الرغبة الجَموح لدى المثقفين العرب لتعويض الزمن الضائع من القرون المنصرمة، لتستوعب وتوطّن فنون الحداثة الأوروبية وفكرها وعلومها. وفي اللوحة البانورامية لهذه النهضة التي رسمناها، سأبدأ بالإصلاح الديني الهائل الذي تخرّج مفكروه الرئيسون من جامعة الأزهر في مصر. لذلك فإنه من الغريب اليوم أن نسمع الدعوات لـ «إصلاح» الإسلام، سواء في الأوساط الأوروبية - الأميركية أم في الصحافة أم في الأوساط السياسية العربية، الأمر الذي يبرهن كم باتت هذه النهضة خبراً منسياً.

وهذا يظهر كم كان هناك، منذ الجزء الأخير من القرن العشرين، من قطيعة مع العمل الفريد لتحديث الممارسات والاجتهادات الفِقهية القديمة الخاصة بالدين الإسلامي. ويتعلق الأمر بـ «ثغرة حقيقية في الذاكرة»، أثّرت في الثقافة السياسية العربية المتحوّلة تحولاً عميقاً، كما رأينا، بفعل هيمنة الأنظمة الملَكية النفطية المصدّرة للأصولية الإسلامية. وستبين التطورات، التي سنوصفها في اللاحق من هذا الفصل، ثراء الفكر الإصلاحي الديني العربي منذ بداية حركة النهضة. وسنبين فيه أيضاً ثراء الحركة النِّسْوِيَّة العربية التي ظهرت مع نهاية القرن التاسع عشر، والتساؤلات التي طرحت بالنسبة إلى الأنموذج التنموي الأوروبي، بغرض مقارنتها بتساؤلات الإنتلجنسيا الروسية عند نهاية القرن عينه. وسأقارب، في خاتمة هذا الفصل، الحركة الإصلاحية الدينية الشيعية، قياساً على الإصلاحية السنية.

الدور الحاسم للأزهريين في الإسلام المُتَنَوِّر

اعتُبرت «المسألة الدينية» مسألة جوهرية لدى روّاد النهضة. وهكذا وُلد ما يمكن تسميته بـ «الإسلام المتنور» أو «الإسلام الإصلاحي»، الذي يبتغي التوافق مع العصر الحديث. وكان العلمانيون في بعض الأحيان أقل جذرية من رجال الدين، وبخاصة أولئك الشيوخ المتخرجين من الأزهر، الذين كانوا الأكثر راديكالية في المطالبة بإصلاح الأخلاق الاجتماعية عبر إصلاح الممارسات الدينية، والعمل على تحديث التعاليم الفقهية الشرعية المستخرجة من تفسير القرآن وأحاديث النبي. وهكذا طُرحت بمبادرة من الإصلاحيين مسألة صحة الكثير من الأحاديث النبوية المنقولة.

وصف بعض المستشرقين المعاصرين أو بعض المثقفين العرب، نتيجة لاستخدام خاطئ للمفاهيم، حركة الإصلاح هذه بـ «الأصولية» بمعنى «العودة إلى أصول» الإسلام بدلاً من ممارسات العصور اللاحقة، خصوصاً عصور الانحطاط. بل إن بعضهم ذهب إلى إدراج العقيدة الوهابية ضمن هذه الحركة بالرغم من أنها ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر في قلب شبه الجزيرة العربية، أي في وسط صحراوي بدوي، في زمن كانت فيه الأفكار الأوروبية بعيدة عن إمكانية دخول هذا العالم الذي كان قد ظلَّ معزولاً تماماً. يتعلق الأمر هنا حسب رأيي بخطأ جسيم، لأن هؤلاء الإصلاحيين الدينيين، وعلى الرغم من مطالبتهم أحياناً بعودة ما إلى طهارة الأصول لأسباب إيديولوجية واضحة، كانوا غالباً تحديثيين راديكاليين، بخلاف أصولية الوهابية الجامدة والصارمة. وتلك هي الحال أيضاً سواء بالنسبة إلى مسألة وضع المرأة أم بالنسبة إلى إصلاح التعليم، كما وبالنسبة إلى مسألة السلطة وعلاقتها بالدين، وكذلك بالنسبة إلى مختلف أشكال القومية الحديثة المدمجة على نطاق واسع في الثقافة السياسية العربية.

اعتبر المفكرون الإصلاحيون كافة أن انحطاط ممارسة الإسلام هو أحد الأسباب الرئيسة في التخلف عن أوروبا. ولذلك فإن وضعية المرأة وغياب المؤسسات التربوية الحديثة وفقدان الاهتمام بالعلوم ومزاولتها، عوامل نُسِبَت إلى الفهم الخاطئ لروحية الإسلام. إذ كان الإسلام، في الماضي، محفّزاً لتطور الثقافة والفلسفة والعلوم، لكنه أمسى فيما بعد كابحاً للتطور والتنمية. قد نسب كثير من المفكرين المقتفين لأثر الكواكبي، إلى الحكم التركي، أمر تجميد حركة الفكر

والعلوم في العالم العربي وشلّها ليتمكن هذا الحكم من السيطرة بسهولة أكبر.

يضاف إلى هذا، أنه شُرع في تحديث التفسيرات القرآنية وتكييفها من قبل رجال دين بارزين؛ ومما يثير الفضول أنهم تخرجوا من مؤسسة الأزهر الدينية، معقِل الفكر الإسلامي المحافظ. أثّر خمسة من هؤلاء العلماء، بعملهم وشخصياتهم، على الحياة الفكرية في العالم العربي منذ الربع الثاني من القرن التاسع عشر وحتى منصف القرن العشرين. ونشير هنا، وحسب التسلسل التاريخي، إلى رفاعة رفعت الطهطاوي (1801 - 1873)، ومحمد عبده (1849 -)، وأحمد أمين (1886 - 1954)، وعلي عبد الرازق (1888 - 1966) وطه حسين (1889 - 1973).

لا بدّ هنا من التأكيد وإعادة التأكيد على مدى تأثير هؤلاء المصلحين على مجمل الثقافة العربية، السياسية والأدبية - وبشكل خاص شخصية الطهطاوي الاستثنائية. فقد اختير هذا الرجل، كما ذكرنا سابقاً، ليقود بعثة من الأزهر إلى باريس، انتدبها محمد علي، حاكم مصر ومصلحها الكبير. سافرت البعثة عام 1826 وعادت عام 1830 إلى القاهرة. وقد أظهر الطهطاوي خلالها موهبة استثنائية في التكيّف مع اللغة والثقافة الفرنسيتين. وهو قدّم وصفاً عن هذه الإقامة في كتاب شهير، غنيّ بالعِبر من أجل معرفة موضوعية لأوضاع فرنسا خلال ذلك العصر، كما من أجل إدراك حالتها ومؤسساتها عبر ثقافة الطهطاوي العربية والدينية[127].

يتسم عمل الطهطاوي بأهمية عظيمة، لأن همّه الرئيس كان إطلاق حركة ترجمة واسعة لأمهات كتب الأدب السياسي والروائي الفرنسي إلى اللغة العربية. وبعد تعيينه على رأس معهد اللغات والترجمة الذي أنشأه عقب عودته من باريس، ترجم وعمل على ترجمة حوالي ألفي كتاب[128]. إن الثقافة العربية المعاصرة تدين له، لو لم يقم سوى بهذا العمل، بتسهيل انفتاحها على الحداثة الأوروبية. وعلى الرغم من تربيته الدينية الحصرية في الأزهر، فهم الطهطاوي جوهر هذه الحداثة، التي رأى من العبث محاولة التهرب منها في حال انشغال المرء بتقدم المجتمع الذي ينتمي إليه وبازدهاره. وحسب رأيه، لا شك في انحطاط الحضارة العربية - الإسلامية في وقت قامت فيه المؤسسات الأوروبية مقام المنبع الأكيد للتقدم المادي والمعنوي: وضع المرأة، نمط التربية، مفاهيم المواطنة والوطنية - التي أدخلها الطهطاوي إلى المفردات العربية - هي مفاهيم مفتاحية يدور حولها كتابه

ونشاطه. ويتعلق الأمر بالنسبة إليه، ليس بالتخلي عن الموروث الديني الإسلامي، بل بتجديده وبنفخ روح جديدة فيه من أجل عصرنته ليتوافق وتطور الفنون والعلوم كما تزدهر في أوروبا، مشكّلة لها مصدر قوتها وازدهارها.

تحرك الروح عينها الشيخ محمد عبده، المولود عام 1849، متأخراً على الطهطاوي بحوالى نصف قرن، في ظرف كانت فيه مصر قد تمدّنت وتحدَّثت بدرجة كبيرة، بفضل العمل الدؤوب والعَزوم لمحمد علي باشا. محمد عبده ذاته كان تلميذاً لشخصية إصلاحية كبيرة أخرى، هي جمال الدين الأفغاني، ذي الأصول الضبابية والحياة المضطربة، لكنه أصبح مؤسساً لجامعة إسلامية متنورة وإصلاحية الطابع، على درجة كبيرة من النشاط، إسهاماً في إصلاح السلطنة العثمانية الآفلة. تخرّج محمد عبده، كما الطهطاوي، من الأزهر، لكنه وكما سابقه الشهير، ظلَّ معروفاً بالقراءة المُجدّدة للنص القرآني ولروح الشريعة الإسلامية، التي لا يصِحّ أن تكون عقبة في وجه التقدم الاقتصادي والاجتماعي. ولقد توصل بشجاعة إلى إعادة فتح أبواب الاجتهاد في النص المقدس، لكي لا يظل رهين القراءات القديمة. تعرض عبده بوصفه عقلانياً وتحديثياً، تماماً كما الطهطاوي، لهجوم المحافظين، بتهمة التعاون مع الإنكليز الذين يحتلون مصر. زد على ذلك أنه أصبح مفتي الديار المصرية عام 1889. في المقابل، سلك تلميذه رشيد رضا، الذي كتب وإيّاه تفسيراً واسعاً للقرآن[129]، منهجاً محافظاً، خصوصاً بعد رحلة قام بها إلى المملكة العربية السعودية المتشكلة حديثاً في العشرينيات بالتحالف الوثيق مع مُعْتَنِقي العقيدة الوهابية المتزمتة.

شهدت هذه الاتجاهات العقلانية المنحدرة، ويا للمفارقة، من أوساط الأزهر ازدهاراً في مستهل القرن العشرين، بفضل العمل المتقن والغزير لثلاثة شيوخ أزهريين آخرين ذكرناهم سابقاً، هم على التوالي أحمد أمين، علي عبد الرازق وطه حسين. وهم ينتمون إلى جيل نهاية القرن التاسع عشر ذاته، في عصر أضحت فيه القاهرة المركز الفكري العظيم للعالم العربي، ما يفسِّر الانتشار الاستثنائي لفكرهم ولآثارهم المكتوبة. ولقد تعلّم ثلاثتهم في الأزهر، وما حدّة فكرهم النقدي إلّا ردّ على النزعة المحافظة الجامدة والمقيدة للتعليم الذي تلقّوْه فيه، وهو ما تجلّى بشكل واضح في مذكرات طه حسين كما في مذكرات أحمد أمين.

فقد عبّر الأول فيها بوضوح عن انزعاجه من ضيق أفق التعليم المقدّم في

الأزهر وفَقْرِه، وفي الوقت نفسه عن فرحته لتمكّنه من متابعة تعليمه في جامعة القاهرة، الجديدة النشوء حينذاك، حيث كان عدد الأساتذة الأجانب - وهم غالباً من المستشرقين -، يوازي عدد الأساتذة المصريين. ويروي فيها أيضاً عن تعلمه للغة الفرنسية التي فتحت له أبواب الاطلاع على أدب عصر الأنوار الأوروبية، وكذلك اتصاله بالبيئة المؤثرة للصحافة المصرية، التي بدأ يكتب فيها، كما بالمجلس الأدبي للشاعرة والكاتبة مي زيادة (1886 - 1941)[130].

أما الثاني، فلقد ترك هو الآخر سيرة ذاتية غنية بالمعلومات حول الحالة الفكرية للإنتلجنسيا العربية في سياق تشكلها في ذلك العصر، تمثل شهادة مهمة على الانفتاح العقلي لهؤلاء الإصلاحيين الكبار[131]. وفي مقطع مؤثر من سيرته، يروي أمين كيف قرر، حينما عُيّن إماماً لأحد المساجد في الإسكندرية، أن يكرّس وقت فراغه لتعلم اللغة الإنكليزية وكيف كان اكتساب هذه اللغة بالنسبة إليه اكتشافاً رائعاً إذْ يقول إنه، قبل هذا الانفتاح، كان كالأعور، لا يرى العالم إلّا بعين واحدة، في حين أنه بات يستطيع أن يراه في كماله عبر عينيه الاثنتين. يا لها من صورة رائعة! في هذه السيرة الذاتية، يروي أمين إقامته في تركيا في الثلاثينيات ويمجّد العمل الإصلاحي لكمال أتاتورك، الذي أقلق بعمله هذا الأوروبيين، حسب قوله. وتبطل هذه الشهادة العرضية من مسلم تَقِيّ متخرج من الأزهر كافة السرديات اللاحقة، التي قدمت باني تركيا الحديثة كما لو أنه اضطهد البعد الإسلامي لمواطنيه وانتهكه.

كتب أحمد أمين بخاصة مؤلفاً هائلاً عن تاريخ الحضارة الإسلامية في ثمانية مجلدات (1928 - 1953)، حقق فيه توليفاً جميلاً بين وضع المعارف التقليدية العربية ووضع التبحّر المعرفي الاستشراقي الأوروبي. قُسّم الكتاب إلى ثلاثة أقسام، تحدد مراحل «فجر الإسلام» (مجلد واحد) «ضحى الإسلام» (ثلاثة مجلدات) و«ظهر الإسلام» (أربعة مجلدات). وبصفته ذا عقلانية مستقيمة ونزعة تحديثية، يعبّر أمين في معرض شرحه عن أسفه لكون عقيدة المعتزلة - التي سأعود إليها في الفصل الثاني عشر - لم تنتصر في نهاية المطاف في الدولة العباسية، لأن «قدر العالم العربي والإسلامي كان سيتغير» على وجه الاحتمال حسب رأيه، مجتنباً بذلك الانحطاط. ونحن ندين له أيضاً بعمل نابض بالحياة وموثّق توثيقاً متقناً حول سابقيه من الإصلاحيين، ومنهم جمال الدين الأفغاني، وخير الدين التونسي، وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده[132]. وفي خاتمة هذا المؤلف الثمين والمغمور، يبيّن أحمد

أمين أنه يمكن تصنيف الإصلاحيين في مجموعتين: المفكرون والناشطون السياسيون الذين يرفضون أية تسوية مع الاحتلال الاستعماري، من ناحية؛ ومن الناحية الأخرى، أولئك الذين يعتقدون أن التّماس مع المستعمِر ضروري، من أجل تسريع عمليات التقدم والتحديث والوصول بذلك إلى نيل الاستقلال بطرق سلمية - ومن الواضح أنه كان يفضل المجموعة الثانية. من جهة أخرى، أسس أمين جامعة شعبية وترأس بدءاً من عام 1914 لجنة الإبداع الأدبي والترجمة والنشر. وهو عمل أيضاً قاضياً في المحاكم الشرعية وأستاذاً في جامعة القاهرة[133]. ولقد اكتسب اثنان من أبنائه شهرة واسعة في عالم الفكر السياسي: جلال، وهو اقتصادي لامع سنتحدث عنه في الفصل الرابع عشر، وحسين الذي ذاع صيته بعد كتابه الشهير الذي يحمل عنوان دليل المسلم الحزين[134].

أما علي عبد الرازق فهو الرابع من كبار الأزهريين الذين أثّروا في عصرهم، من خلال مؤلف غاية في الأهمية، نُشر له عام 1925، وهو بعنوان: الإسلام وأصول الحكم[135]. هذا الكتاب ذو الأهمية الراهنة أكثر من أي وقت مضى قد أثار مجادلات حامية. إذ يَنْكُر مؤلِّفه أن تكون مؤسسة الخلافة من إيحاء قرآني، فالقرآن ظل صامتاً تماماً حول نظام الحكم، باستثناء آيتين صغيرتين قابلتين لاجتهادات متنوعة، لا تصلحان أساساً جدياً لشرعنة هذه المؤسسة دينياً. أثار كتاب عبد الرازق حفيظة ملك مصر، الطامح حينذاك إلى وراثة الخلافة، إثر إلغاء كمال أتاتورك لهذه المؤسسة في تركيا عام 1924. ونتيجة لهذا، مُنع الكتاب وأُحرقت نسخه المطبوعة في حين فقد مؤلِّفه وظيفته التعليمية في الأزهر. ومع ذلك، تمّ إصدار الكتاب على طبعات متتالية عديدة نظراً لحجم النجاح الذي لقيه، وهو نجاح استمرّ حتى ظهور مرحلة استقطب فيها تطور حركات الإسلام السياسي كل الاهتمام، فتمّ تهميش مجمل نتاج كبار مفكري النهضة.

وإذ استخدم مناهج الفِقه هي عينها، برهن عبد الرازق أن الآيات القرآنية ذات صفة الأمر لا تشكل إلّا جزءاً طفيفاً من الكتاب المقدس وأنه حتى هذه الآيات تنتهي في أغلب الأحيان بالتذكير برحمة الله أو بالتذكير بأن الله وحده هو من يحكم على سلوك البشر وأفكارهم. ومع ظهور هذا الكتاب، يسعنا القول إن الفكر النقدي توطّد مذ ذاك في العالم العربي، وإنه لم يعد هناك من محرّم، على الرغم من القَدَر الذي رُصِد لهذا الكتاب مؤقتاً.

طه حسين، شخصية استثنائية

نتوقف هنا عند الشخصية الأخيرة، وهي شخصية استثنائية بالفعل، تخرجت هي أيضاً من صفوف الأزهر: إنه طه حسين. ولد في بيئة ريفية مصرية فقيرة، وفقد بصره في الثانية من عمره. ومع ذلك تمكن، بشكل استثنائي، من التغلّب على هذا العجز القاهر، في وقت لم تكن توجد فيه الوسائل الحالية التي تسهل القراءة على المكفوفين. كانت تربيته، في مستهل حياته، دينية بالكامل، لأنه لم يرتد إلّا مدرسة تحفيظ القرآن في قريته، ثم التحق بالأزهر لسنوات تفاقمت خلالها ثورته ضد طريقة تعليم الدين وبعض العلوم الدنيوية في هذه المؤسسة. وبسرعة كبيرة، تجلّت مواهبه ككاتب كبير. فلفتت عندئذ مقالاته الأولى انتباه أحمد لطفي السيد (أنظر لاحقاً)، أحد المثقفين الأكثر شهرة في مصر، نهاية القرن التاسع عشر. فأدخله هذا الأخير إلى المجتمع المثقف، وفتح له صفحات الصحيفة المهمة التي كان يتولى إدارتها، كما ونصحه بالتسجيل في جامعة القاهرة التي كانت قد فتحت أبوابها حديثاً.

في مذكّراته، يصف طه حسين تصاعد ثورته ضد الأزهر، وعجبه حينما التحق بجامعة القاهرة واكتشف بفضل طرائق التعليم الثراء الفكري للعالم الجديد الذي فتح له بذلك أبوابه[136]. فانكب أيضاً على دراسة اللغة الفرنسية التي أصبح مغرماً بها. وبفضل منحة قدمتها له الحكومة المصرية، تمكن من متابعة دروسه الجامعية في فرنسا طوال الحرب العالمية الأولى، في مونبيلييه (Montpellier) ثم في باريس، حيث نال شهادة الدكتوراه عن أطروحته في فكر ابن خلدون. اقترن بفرنسية التقى بها في مونبيلييه، هي سوزان بريسو (Suzanne Bressau)، التي كتبت سيرة حياة زوجها[137].

وسرعان ما فرضته أعماله الفكرية بوصفه واحداً من المفكرين النقديين الأكثر نبوغاً في القرن العشرين بسبب تنوع نشاطاته وجرأة أفكاره، وهو الذي حطّم الكثير من المحرّمات المقدسة. إن تنوع مؤلفاته أمر يثير الدهشة حقاً، لأنها تشمل ميادين متعددة تبدأ من التاريخ الإسلامي، وخاصة تاريخ المراحل الأولى من قيام الإسلام ووصف عبقرية النبي المؤسس، واستحضار الخلفاء الراشدين ومأساة اغتيال ثلاثة من بينهم، إلى استحضار حياة بعض كبار الشعراء العرب، إلى الروايات، والأبحاث العديدة - ومنها بحث يحمل عنوان المعذبون في الأرض[138]. وله أيضاً

مترجمات عديدة، وكذلك مجموعتين من المذكرات: أولاهما مكرّسة للحديث عن طفولته (الأيام) وقد تُرجمت إلى الإنكليزية ولاقت رواجاً كبيراً في هذه اللغة، وكذلك إلى اللغة الفرنسية[139]؛ وثانيهما مكرّسة لحياته الراشدة منذ مراهقته[140]؛ وأخيراً، كتاباه الشهيران جداً، الأول حول الشعر الجاهلي، والثاني حول مستقبل الثقافة في مصر.

أثار الكتاب الأول فضيحة في الأوساط المحافظة الدينية التي حاولت استصدار حكم على مؤلفه بالرِّدة والعمل على مصادرة الكتاب، عبر دعوى قضائية نتج عنها تبرئة طه حسين من كل مساس بالدين. ومن جهته، كان كتابه الثاني موضوعاً لخلافات عديدة، لاعتبار المؤلف في الواقع أن مصر تنتمي بحكم تاريخها إلى العالم الأوروبي المتوسطي وليس إلى العالم العربي الإسلامي. ولقد بيّن فيه أيضاً التأثيرات العميقة المتبادلة بين مصر الفرعونية وكل من اليونان وروما، مذكّراً أيضاً بمصر المسيحية التي تصدّت لبيزنطية. بالطبع، تمثل اللغة العربية حسب رأيه جزءاً من عبقرية الثقافة المصرية، لكن هذه الثقافة ينبغي أن تستمر منفتحة على أوروبا، لأنها تشاطرها قروناً طويلة من المبادلات. فأوصى إذن ببرامج تعليمية تحافظ على هذه الصّلة بالثقافة الأوروبية، وبخاصة تعليم اللغتين اليونانية واللاتينية في المدارس، إلى جانب الإنكليزية والفرنسية أو اللغات الأوروبية الكبرى الأخرى (الإيطالية أو الألمانية). من الواضح أن مثل هذا الرأي لن يسعه إلّا أن يثير على السواء غضب الأوساط القومية العربية والأوساط الدينية المحافظة، التي ترى أن عبقرية الإسلام مكتفية بذاتها.

وعلى أية حال، كانت حياة طه حسين مكرّسة بقوة لتوسيع التعليم المجاني في مصر من أجل تسريع نمو بلده. وهو كان يرى، كما الإصلاحيون الآخرون في ذلك العصر، أن التربية هي مفتاح كل تقدم وتنمية. وفي عام 1993، نُشرت، برعاية اليونيسكو، مقالة جميلة حيّت التأثير الجوهري الذي مارسه طه حسين في مصر من أجل حصول الفئات الشعبية على التعليم المجاني، ومن أجل إشاعته القناعة بضرورة تعميم التعليم، بقصد تشكيل أمة متجانسة ومنفتحة على العالم[141]. وقد رأى، كما تقول المقالة، أن «التربية ضرورية للإنسان ضرورة الطعام والشراب»، لأن «التربية وحدها ما يسمح بتمييز الإنسان عن الحيوان». من جهة أخرى، توّجت مسيرة طه حسين المهنية بتعيينه وزيراً للتربية في مصر عام 1950. فعمل على إنشاء جامعات أخرى، وبخاصة جامعة الإسكندرية التي أصبح رئيسها. وهو عمل

أيضاً على فتح مختلف الفروع التعليمية الجديدة في الجامعات، وخصوصاً في الطب والزراعة.

وكما نرى، فإن الإصلاحيين المتخرجين من الأزهر، من الطهطاوي إلى طه حسين، سلكوا مسارات استثنائية وساهمت أعمالهم بقوة في التحولات الحاصلة في المجتمعات العربية طوال حقبة ما بين الحربين العالميتين وفي بداية عهود الاستقلال. لقد كان من المحتّم أن يكون لهذه الأعمال، بفعل مضمونها الشجاع وغالباً الثوري، وبوصفها جسراً بين الثقافة التقليدية والثقافة الحديثة، مفعولاً مؤثراً أكثر استمرارية، لو لم تحصل تغيّرات جغراسية كبرى واضطرابات عميقة في العلاقات بين المجتمعات العربية المتمدنة والمجتمعات البدوية، كما سنرى بتفصيل أكثر في الفصول القادمة. إنه لمن المثير للأسف حقاً أن يكون الأثر العظيم لهذه الأجيال المتلاحقة من المجددين، الذي لا يزال يحافظ على مواءمته التامة، مجهولاً اليوم من الأجيال العربية الشّابة، نتيجة لتهميشه بفعل التطورات الثقافية التي قادت إليها تغيرات المحيط. وهذه أيضاً حال الحركة النِّسْوِيَّة العربية التي كانت جزءاً معنياً بالنهضة وقد أصبح منسياً اليوم - إذ أضحى الولع منذ بضعة عقود بحركة نسوية توصف بـ «الإسلامية»، كافحت بعد ذاك، ومن داخل رؤية إسلامية للعالم، لكي يُعترف بالمرأة عضواً كامل الحقوق في المجتمع.

ظهور الحركة النِّسْوِيَّة العربية

شغلت مسألة وضع المرأة، وقد أشرت إلى ذلك سابقاً، موقعاً مركزياً في الفكر الإصلاحي الديني؛ إذ كانت ضرورة فتح النظام التربوي الحديث الولادة في العالم العربي العثماني أمام انخراط العنصر النسائي فيه، إحدى ثوابت هذا الفكر. هذا ما سمح سريعاً، ومع نهاية القرن التاسع عشر، بإنشاء حركة نسوية مهمة في مصر، اكتسبت في الوقت ذاته طابعاً وطنياً ضدّ السيطرة الإنكليزية على البلاد وطابع المطالبة بحرية المرأة في الانتقال والسفر وفي ممارسة مهنة واختيار زوج، دون أن ننسى التعبئة القوية ضدّ تعدد الزوجات والشكل المتساهل للغاية الذي يعتمده الزوج في الطلاق من زوجته. قد نشرت مؤلفات نقدية عديدة حول وضع المرأة، كانت أحياناً في الأصل رسائل لنيل شهادة الدكتوراه في السوربون. وكان الأمر الملفِت في هذه الحركة النسوية، هو مساهمة شخصيات مهمة من الذكور

كما من الإناث فيها.

وتجدر بنا الإشارة هنا إلى شخصية قاسم أمين (1863 - 1908)، الذي ألّف عام 1 كتاباً حول تحرير المرأة، رفض فيه أن يكون الحجاب إلزاماً قرآنياً. وفي عام 1901، حبَّر كتاباً آخر في المرأة الجديدة[142]. فتح قاسم أمين الطريق أمام كتابات أخرى جريئة في الموضوع، من بينها رسالة دكتوراه حول وضع المرأة في التراث الإسلامي للمصري منصور فهمي (1886 - 1959)، المُدافع عنها في باريس عام 19، تحت إشراف عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا الكبير لوسيان ليفي - برول (Lucien Lévy-Bruhl)[143]؛ وكذلك أطروحة في الموضوع نفسه[144]، أعدّها عبد الله اليافي (1901 - 1986)، الذي أصبح فيما بعد رئيس وزراء لبنان، وناقشها في باريس في عام 1926.

شهدت مصر بصورة خاصة تطوراً باكراً في حركة نِسْوِيَّة واسعة الانتشار بتأثير من النشاط الفعال لهدى شعراوي (1879 - 1947)، التي قادت حركة سفور النساء والمطالبة بالمساواة مع الرجال، مؤسِّسة في الوقت عينه مجلة نسوية بعنوان المصرية. وسرعان ما لحقت بها درّية شفيق (1908 - 1975)، التي ناضلت لمصلحة حصول النساء المصريات على حق الانتخاب، وهو الحق الذي حصلن عليه عام 1956. لنذكر أيضاً المصرية مَلَك حِفْني ناصِف (1886 - 1918)، التي اعتبرت أن التدثّر بالحجاب ليس المسألة الجوهرية أمام انحطاط الحضارة العربية - الإسلامية وتطور أوروبا، ملِحّة بوجه خاص، ومن دون التصدي للواتي والذين يطالبون بسفور النساء، على ضرورة تعليم النساء للارتقاء بهن إلى المساواة مع الرجال[145]. وثمة داعية كبيرة أخرى لتحرير المرأة، هي اللبنانية نظيرة زين الدين (1908 - 1976). ففي خِضَمّ المجادلات العديدة حول التدثّر بالحجاب في بداية القرن العشرين، لم تَكُفّ عن الهجوم بعنف على هذه العادة التي كانت تعتبرها موروثاً من الماضي وتقليداً أصبح معيقاً ومغّماً[146].

لا يسعنا كذلك أن نغفل ذكر الشخصية الجذابة والمؤثرة لميّ زيادة (1886 - 1941)، أول أديبة عربية من أصل فلسطيني لبناني. ولدت في الناصرة في فلسطين وعاشت ردحاً طويلاً من حياتها في مصر، حيث أدارت مجلساً أدبياً جذب العديد من الشخصيات من عالم الآداب والفنون والسياسة. ولقد كتبت ميّ زيادة دراسة في أعمال مَلَك حِفْني ناصِف. وكانت لها طوال عشر سنوات مراسلات متواصلة مع

الشاعر اللبناني الكبير المغترب إلى الولايات المتحدة، جبران خليل جبران، الذي لم تتح لها إطلاقاً فرصة اللقاء به. وتقول فيها كارمن بستاني: «ناضلت مي زيادة في حياتها كما في أدبها من أجل تحرير المرأة العربية من العبودية والجهل. فهي أرادت إزالة العيوب التي حَطّت من شأن المرأة وشوّهتها نتيجة خضوعها للنيّر الذكوري. كما وقابلت ما بين عالمي الذكورة والأنوثة لتبرز بشكل أفضل انعدام المساواة بين الأدوار العائدة إلى كل من الجنسين. وفي بداية هذا القرن، سبقت ميّ زيادة، الكاتبة والداعية النِّسْوِية، سيمون دو بوفوار (Simone de Beauvoir)، في الدفاع عن قضية الفقراء، والمضطَّهدين والمستغلين، وبالطبع عن قضية المرأة. لنذكر في هذا الخصوص خطابها بمناسبة الذكرى المئوية لبطرس البستاني وأحد كتبها الذي يحمل عنوان المساواة، حيث تطرح مشكلة اللامساواة الاجتماعية، بين الجنسين وبين الشعوب»[147]. كان قدر هذه المرأة التي ظلت عزباء، ملحمياً. ففي الواقع، حالما توفي والداها عادت إلى لبنان حيث كان يقيم أفراد عائلتها الآخرون من إدخالها إلى مستشفى الأمراض العقلية والنفسية، لتقبع فيه سنوات عدة، قبل أن يتمكن بعض الأصدقاء والمعجبين بأدبها من تحريرها منه. ولما وافتها المنيّة، كانت ميّ زيادة لا تزال في مقتبل العمر، إذ بالكاد بلغت الخامسة والخمسين. تركت آثاراً عظيمة وقيمة، قلّت دراستها، على الرغم من شهرتها.

واليوم، يستمر تراث الحركة النسوية العربية هذا مع شخصيتين قويتين غزيرَتَيّ العطاء: الأديبةِ والمناضلة المصرية نوال السعداوي، والمغربيةِ فاطمة المرنيسي، وكلتيهما معروفتَيْن بأعمالهما ونشاطهما، ولا سيما في العالم الأنجلو - ساكسوني.

فمن ناحيتها، تستحق حياة نوال السعداوي وأعمالها أن يُتَوَقَّف عندها، لأن هذه المرأة الاستثنائية، المولودة عام 1931 في مصر، الطبيبة والناشطة الاجتماعية والسياسية، ليست فقط متعددة المواهب الأدبية (روائية، وكاتبة مباحث ومقالات لامعة، فيلسوفة سياسية واجتماعية ثورية)، بل إنها أيضاً وضعت أفكارها حيّز التطبيق، عبر إسهامها في الحياة السياسية المصرية، الأمر الذي أدّى إلى سَجْنها عام 1981، في ظلّ حكم الرئيس السادات الذي تصدّت له. وقد وصل بها الأمر حدّ الترشح للانتخابات الرئاسية، في ظل حكم الرئيس مبارك. دخل مجرى حياتها في مصر منعطفاً مضطرباً، عندما بدأت تفضح أشكال اضطهاد النساء، بخاصة موضوع الخِتان. وفي حين أنها كانت مديرة التربية في وزارة الصحة من عام 1958 إلى عام

19، وهي مرحلة لم يكن الإسلام السياسي قد اكتسب فيها بعد التأثير التسلطي الذي سيكون له لاحقاً على الحياة الثقافية المصرية، تمكنت السّعداوي من البقاء في مصر بضعة أعوام أخرى في إطار جامعة القاهرة. وأدى الحكم بإدانة كتبها من قبل متدينين أصوليين والتهديدات التي استهدفتها، إلى مغادرتها مصر لتدرّس في الولايات المتحدة. ولكنها لم تتأخر في العودة إلى بلادها في شهر شباط/فبراير من عام 2011. لا يشكل عملها الوفير دفاعاً عن حقوق المرأة وحسب، بل هو أيضاً دعوة إلى تحرير المجتمعات من ثقل العادات الاستبدادية. فهي تعتبر في الواقع أن الكائنات البشرية قادرة تماماً على إدارة شؤونها بنفسها وليست بحاجة لأن يدّعي بضعة أشخاص الحق بالوصاية عليها والتحكم بها، بما في ذلك في الأنظمة الديمقراطية[148].

أما حياة فاطمة المرنيسي، المولودة في المغرب عام 1940 والمتوفاة في تشرين الثاني/نوفمبر من العام 2015، فهي أكثر هدوءاً، إذ امتهنت عملاً جامعياً تقليدياً في المغرب ولَقِيَت أعمالها رواجاً كبيراً في الولايات المتحدة التي كانت تزورها غالباً. يتركز نتاجها بدرجة أساسية على تفكيك مزدوج للعلاقات بين الجنسين عموماً (شهرزاد ترحل إلى الغرب، والعالم ليس حريماً، وكذلك الحريم والغرب)، وفي الإسلام بخصوصية أكثر (الحريم السياسي. النبي والنساء، وكذلك الخوف من الحداثة. الإسلام والديمقراطية، وأيضاً جنس، إيديولوجيا، إسلام). ومن أعمالها أيضاً، مؤلفات أخرى توصّف دور النساء السلطانات في العالم الإسلامي (السلطانات المنسيات. نساء زعيمات رئيسات دولة في الإسلام)، كما توصّف وضع نساء المغرب (نساء المغرب) أو الحبّ في البلاد الإسلامية.

ينبغي أن نشير أيضاً إلى تزايد عدد النساء العربيات اللواتي أصبحن روائيات شهيرات، نالت أعمالهن التقدير الكبير. ولقد طوّرن في العقود الأخيرة، شجاعة كبيرة في وصفهن الجريء والغاضب أحياناً للصراع العائلي والاجتماعي الذي تخوضه شابات عديدات في سبيل تحرّرهن الجنسي، مقارنة بالأخلاق التقليدية المستعبِدَة للمرأة.

شخصيات بارزة أخرى في النهضة العربية

ثمّة شخصيات بارزة عديدة أخرى تستحق الحديث عنها مطولاً، وهو أمر غير

متاح في إطار هذا الكتاب. من المهم مع ذلك تعداد بعضاً منها وهي غالباً ما جرى نسيانها، على الرغم من الدور الكبير الذي لعبته في انفتاح الثقافة العربية على الحداثة الأوروبية ومدارسها الفلسفية والاجتماعية والأنثروبولوجية الكبيرة.

لنذكر بداية الشخصية المصرية أحمد لطفي السيّد (1872 - 1963)، سليل أسرة من وجهاء الريف. كان أول رئيس لجامعة القاهرة التي أسست عام 1925؛ كان وطنياً حَمِساً ومناهضاً للاستعمار؛ أسس حزب الأمة والصحيفة اليومية الجريدة، وتولى إدارة المكتبة الوطنية. وبالإضافة إلى ذلك، شغل منصبين وزاريين، هما التربية والداخلية. ولقد مارس تأثيراً كبيراً في أبناء جيله كافة عبر كتاباته العديدة التي امتازت بأسلوبها التربوي، واتخذت غالباً شكل المقالات الصحفية، عبّر فيها عن فكر عقلاني ووضعي، بعيد عن كل رومانسية، وبخاصة منها تلك الدينية. وهو ساهم في التعريف بفكر ستيورات ميل (Stuart Mill)، وروسو (Rousseau)، وأوغست كونت (Auguste Comte) وسبنسر (Spencer). كما نقل إلى العربية: علم الأخلاق النيقوماخية (L'Ethique à Nicomaque)، لصاحبه أرسطو.

وثمة شخصية مصرية كبيرة أخرى انتمت إلى الجيل ذاته، هي إسماعيل مَظْهر (1891 - 1962)، الذي أسهم في التعريف بأعمال داروين، حيث ترجم كتبه الرئيسة إلى العربية. ولقد أصدر مجلة علمية وأدار لبضع سنوات (ما بين 1945 و1948) مجلة المقتطف الشهيرة. كتاباته متنوعة جداً، لكنها تدور كلها حول الحرية وفضائلها، والديمقراطية، وتحرير المرأة، والصراع بين العلم والدين. ونحن ندين له أيضاً بكتاب حول حياة غاندي وشخصيته.

وكيف لنا ألا نتذكر ثانية جرجي زيدان، الذي لم يكن فقط الكاتب المرموق لثلاث وعشرين رواية تاريخية، تتعلق بتاريخ العرب والفتوحات التي قاموا بها بعد نزول القرآن، بل كان أيضاً شخصية موسوعية أثَّرت هي الأخرى في عصرها. استقر زيدان، ذو الأصل اللبناني، في مصر عام 1882، حيث أسس عام 1892 مجلة الهلال الشهيرة. ونحن ندين له بكتاب حول تاريخ الماسونية، وكذلك بتاريخ عام للعالم، وحتى بتاريخ للرومان والإغريق، بالإضافة إلى تاريخ الحضارة الإسلامية في خمسة مجلدات، وتاريخ الأدب العربي في خمسة مجلدات أيضاً. وفي عام 1910، رُشح زيدان لتدريس مادة تاريخ الحضارة الإسلامية في جامعة القاهرة، لكنه لم يستطع استلام مهام منصبه، في ظلّ احتجاجات الأوساط الإسلامية المحافظة على تعيينه:

فهؤلاء لم يقبلوا توجهاته العلمانية الصريحة، وقراءته الوضعية للإسلام، محتجّين بواقع تديّنه بالمسيحية[149]. ومع ذلك، فمن المؤكد أن أعمال جرجي زيدان قد مهّدت الميدان أمام تفتّح الأفكار القومية العربية التي أصبحت بارزة بعد الحرب العالمية الأولى، كما سنرى في الفصل التالي من هذا الكتاب.

يسعنا ذكر شخصيات أخرى ساهمت في هذه النهضة في كل من لبنان وسورية ومصر، لكن هذه الأمثلة القليلة تكفي لإثبات اتساع المعلومات المكتسبة طوال هذه المرحلة وانتشارها في المجتمع، بفضل إنشاء العديد من المؤسسات الصحفية وإصدار الكثير من الأعمال المهمة. وهذا ما عبّر عن فضول فكري جامح وعن رغبة حارة في رؤية المجتمع العربي يتطور ويزدهر، خصوصاً عبر مدخل التربية وتحصيل المعارف الضرورية، وذلك بغرض مواجهة التحدّي المطروح من خلال التطور غير المتكافئ بين أوروبا والعالم العربي.

نجد في المغرب الاهتمامات ذاتها في مؤلفات الشخصيات الإصلاحية الكبيرة المعاصرة لنظرائها الأزهريين. وهي تتجلى بادئ ذي بدء، لدى الأمير الجزائري عبد القادر (1808 - 1883)، الذي نفته فرنسا الاستعمارية إلى خارج الجزائر عام 1847، نتيجة لمقاومته احتلال بلاده. ولقد كان إحدى الشخصيات الجزائرية الأكثر رهافة في عصره، مثقف رقيق مولع بتصوّر منفتح وصوفي للإسلام. وهذا ما تكشف عنه رسالته إلى الفرنسيين (*Lettre aux Français*)، المكتوبة عام 1855، والتي تعبر عن سموّ عقله وسعة معارفه في آن[150]. ولقد اكتسب الأمير احترام فرنسا بفضل عزّة نفسه التي عرف كيف يحافظ عليها. وفي نواة الدولة الجزائرية، التي أنشأها ليحسّن من مقاومة الغزو الفرنسي، لجأ بكل طيبة خاطر إلى تجنيد الخبراء من مسيحيين ويهود. وطوال سني نفيه في دمشق، أسهم في حماية مسيحيي هذه المدينة التي كانت عرضة لاضطرابات أخذت منحى معادياً للمسيحيين[151]. وقد تميزت سلالة الأمير بشخصيات سياسية بارزة أخرى، مثل حفيده الأمير خالد، المولود في دمشق عام 1875، والذي تلقّى علومه على أيدي الآباء العازاريين في دمشق، ثم أكملها في سان - سير (Saint-Cyr) في فرنسا، حيث خدم لفترة في صفوف الجيش الفرنسي. وبعد عودته إلى الجزائر عام 1913، لعب الأمير خالد فيها دوراً مهماً في محاولة منه لدفع النظام الاستعماري نحو المساواة بين العرب والفرنسيين. وأمام فشل جهوده، عاد إلى دمشق عام 1925 وتوفي فيها عام 1936[152].

ثمة شخصية كبيرة أخرى هي شخصية خير الدين التونسي (1822 - 1890)، وهو من أصل قوقازي، لكنه أقام في تونس في سن السابعة عشرة من عمره. وقد سمحت له مؤهلاته الفكرية أن يبني حياة مهنية مرموقة في الإدارة التونسية. إذ أصبح وزيراً للبحرية، ثم رئيساً لمجلس الدولة، الذي وضع هو نفسه قوانينه الأساسية، وأخيراً رئيساً للحكومة. ويرجع له فضل إطلاق الموجة الأولى من تحديث تونس. لكنه أُبعد عن السلطة من قبل الباي المحلي فهاجر إلى اسطنبول عام 1878، حيث وافته المنية. وتجدر الإشارة إلى أنَّ السلطان عبد الحميد الثاني أفاد من خبراته، بما أنه أصبح رئيساً للوزراء، بعد أن ترأس لجنة لإصلاح المالية في السلطنة العثمانية. وأمام العقبات التي اعترضت سبيله استقال من منصبه عام 1879 وأصبح عضواً في مجلس الأعيان. ترك تراثاً مكتوباً مهماً، وخاصة كتابه الغني حول أسباب ازدهار الأمم، والذي يحمل عنواناً بليغاً أقوم المسالك لمعرفة أحوال الممالك، وكذلك مذكراته المكتوبة بالفرنسية وتحمل عنوان إلى أبنائي: حياتي الخاصة والسياسية (*A mes enfants: ma vie privée et politique*)، يتحدث فيها عن المعارك التي خاضها، سواء من أجل إصلاح المؤسسات التونسية أم من أجل إصلاح مؤسسات السلطنة العثمانية، كما وعن كفاحه ضد الفساد.

ومن جهته، لعب الجزائري عبد الحميد بن باديس، المنتمي إلى جيل متأخر عن ذاك الذي انتمى إليه خير الدين التونسي، دوراً رئيساً في تكوّن الحركة الوطنية في بلاده. دَرس في جامعة الزيتونة الدينية التونسية، التي كان لها على غرار الأزهر في المشرق تأثير مهم في مجتمعات المغرب. وبعد أن زار مكّة ودمشق حيث أَلِف الفكر الإصلاحي في المشرق، بثّ أفكاره الإصلاحية عبر المجلات وجمعية العلماء التي أسسها عام 1931، وكذلك عبر المدارس التي فتحها والتي جعلها تتبنى برامج محدّثة، تتوسّل أساليباً تعليمية متجددة. بالإضافة إلى مقالاته العديدة وتفسيراته للقرآن، كان ابن باديس، كما الأمير عبد القادر، شاعراً مرهفاً.

تساؤلات في نمط التنمية الأوروبية

في خلفية الإشكالية الإصلاحية، نجد تساؤلين ليسا أقل حضورا في الفكر السياسي العربي. يدور الأول حول الخيمياء التي صنعت عظمة أوروبا واستعبدت

العالم العربي؛ ويدور التساؤل الثاني حول الخيمياء السلبية التي أدّت إلى انحطاط المجتمع العربي. وهذه التساؤلات ستظل، كما سنرى، خطابية وبلاغية في معظمها لم تؤدّ إلى بناء توافق بين المثقفين العرب. فضلاً عن ذلك، ظل الفكر السياسي العربي سجين التحاور الحصري مع الفكر الأوروبي؛ من هنا غياب آفاق بديلة، نظراً لغياب المرتكزات المرجعية، باستثناء تلك التي يقدمها للعرب كل من تاريخ أوروبا وثقافتها. فقد نُظر إلى أوروبا نظرة إعجاب وخشية في الوقت عينه، وبدرجة أكثر ندرة نظرة ازدراء. وبالتالي ظلت ثقافتها وفلسفتها وأسلوب تطورها المرجعيات الوحيدة وبالتالي كما المرآة الوحيدة التي تستطيع الثقافة السياسية العربية أن تدرك نفسها وأن تقيس بموجبها درجة تخلفها.

على هذا الصعيد، يقدم لنا فهمي جدعان، الذي سبق لي أن ذكرته، كتاباً يهدف إلى تقديم كشف عام لهذا الفكر الإسلامي الإصلاحي[153]. يقدّر هذا الكاتب بحقّ أن الشعور بالانحطاط عند العرب لا يعود إلى حملة نابليون بونابرت على مصر عام 1798، بل إلى أعمال ابن خلدون، مؤرخ وعالم اجتماع التقلبات الدورية للتاريخ بين مراحل تطور حضاري ومراحل انحطاط للممالك والسلطنات. كان ابن خلدون في الواقع الشاهد ذا النظرة الثاقبة والمؤرخ الأكثر علماً حول انحطاط الحضارة الإسلامية الكلاسيكية وبداية صعود قوة أوروبا.

يرى جدعان مع ذلك أنه بعد عصر ابن خلدون تعيّن انتظار القرن التاسع عشر لكي يستعيد الفكر العربي مساراً ديناميّاً، منكباً مجدداً على التساؤل حول أسباب صعود القوة وانحطاطها. يوضّح جدعان تماماً التأثير المهم للأنموذج الأوروبي للتقدم على الإصلاحيين المسلمين، لكنه يحرص على الإشارة إلى التحفظات التي قد يبديها العديد من المفكرين الإصلاحيين حول هذا الأنموذج الأوروبي والحضارة الصناعية والمادية التي تكوّن أساسه. فهم يرون، كما يشرح جدعان بحقّ، أنه ينبغي على الحضارة الإسلامية كي لا تخون نفسها أن تحافظ على مُثلها الأولى المتجسدة في مجتمع صالح ومتكافل، حيث تظل المسائل المادية خاضعة للمقتضيات الروحية والإنسانية للإيمان حسب الدين الإسلامي. لم يتخيل هؤلاء الإصلاحيون مجتمعاً دون دين وطمحوا جميعاً إلى استعادة نفحة الإسلام الأولي الذي بنى حضارة عظيمة ازدهرت فيها الفلسفة والعلوم.

وبعد أن يوضح هذا الكتاب الشامل الفرق الكبير بين الواقع الذي عاشته

المجتمعات العربية القديمة بعد مجيء الإسلام والسرديات التاريخية المجمّلة، يستعرض أيضاً فكر مختلف أجيال المفكرين العرب الإسلاميين. وتتيح الاقتباسات الطويلة التي يستشهد بها فهمي جدعان ويناقشها التعرف مباشرة إلى فكر المؤلفين موضوع الدراسة، من الشيخ المصري الأزهري حسن العطّار (1766 - 1) إلى سيد قطب (1906 - 1966) ومصطفى حسني السباعي (1915 - 1964) - وهذان الأخيران هما من الشخصيات المعروفة في حركة الإخوان المسلمين في مصر، التي أبرزت الطابع التكافلي والتضامني الذي ينبغي أن يكتسيه مجتمع مسلم «حقيقي»، والذي لا يمكن بناؤه إلّا على العدالة الاجتماعية. يضم الكتاب أيضاً موجزاً لحياة واحد وأربعين مفكراً عربياً، يستندون إلى الإسلام ويصرّون على إصلاحه، وقد لخَّص المؤلف مواقفهم بالنسبة إلى طبيعة ما ينبغي أن يكون عليه التقدم البشري.

كانت خلاصة جدعان قطعية الطابع، إذ اعتبر فيها أن هذا الفكر الدائر حول أسس التقدم هو ذو طابع مثالي حصراً، معزول عن واقع المجتمعات العربية. والمؤلِّف الذي يستند في الواقع إلى فكر المعتزلة، يأخذ على الفكر الإصلاحي الحديث رفضه البتّ في النقاش الذي مزّق الأمة الإسلامية منذ القرون الأولى بين مدى حيّز الإرادة الإلهية ومدى حيّز الإرادة البشرية. ويضيف الكاتب شارحاً أن هذا الرفض قد سهّل استغلال الدين من قبل الأنظمة السياسية العربية بغية توطيد سلطويتها. وحسب رأيه، أصبح يتحتم على المسلمين التحديثيين اليوم وقبل كل شيء اختيار تحديد موقفهم بالنسبة إلى المدرستين الفكريتين المتناقضتين، أي المدرسة التي تعتبر أن كل شيء هو إرادة إلهية والمدرسة التي، خلافاً لهذه، تعتبر أن الله منح الإنسان حيزاً من الاستقلالية. ويتعين على هؤلاء الإصلاحيين، حسب رأيه، «أن يختاروا قبل أي فعل بين أحد هذين الموقفين. ولكن عليهم أن يعلموا منذ البداية دون مواربة أو تردد أو شك أن أول الموقفين يؤدي بالضرورة إلى العطالة والجمود على الموجود والمحافظة، وأن ثاني الموقفين هو وحده الموقف الذي يسمح بتغيير الأحوال والأوضاع الفاسدة أو المنحرفة باتجاه ما هو أفضل، أي باتجاه التقدم»[154].

يضيف الكاتب أنه يتعين على المفكرين العرب تبني مبدأين رئيسين في تفكيرهم حول شروط التقدم. يتعلق الأول بضرورة اعتماد منهجية مناسبة من أجل فهم الواقع الاجتماعي الثقافي والاقتصادي في كافة جوانبه، وذلك من أجل استخلاص الحلول المناسبة والمستدامة للمجتمعات العربية؛ أما المبدأ الثاني، فهو

الإيمان الثابت بقوة الحرية، بوصفها مبدأ لا يمكن الاستغناء عنه، من أجل الانتصار في موضوع التقدم والتغيير في العالم العربي. ويضيف جدعان أنه لم يُقِمّ الجيل الأخير من هؤلاء الإصلاحيين المستندين إلى الإسلام وزناً كبيراً لهذين المبدأين الأساسيين؛ كما يرى أنّ الفكر الإصلاحي ظل بقدر كبير فكراً إيديولوجياً مَحْضاً، بدل أن يكون فكراً فلسفياً بقدر ما يكون دينياً[155].

رسالة جدعان واضحة إذن. بيد أنه كان ينظر إلى حركات الإسلام السياسي في نصف القرن الأخير، أكثر مما كان يشير إلى عمل كبار الرواد من الأجيال الأولى. ولا يبدو لنا بالتالي مبَرَّراً تعميمه على مجمل أعمال مفكرين متنوعين للغاية، نتيجة لتغيّر الظروف التاريخية، في مدى المرحلة الطويلة الممتدة من الطهطاوي إلى سيد قطب. وعلينا ألّا ننسى، أن النمط الأوروبي استُقبل وفُهم، في البداية، بشكل جيد على عدة أصعدة من قبل الأجيال المتلاحقة بين الثلاثينيات من القرن التاسع عشر وخمسينيات القرن الماضي. وسوف يخبو بريق هذا النمط من التفكير عند هذه الأجيال تدريجاً مع اشتداد الوصاية الاستعمارية. وقد عبّر كتاب إدوار سعيد الشهير حول الاستشراق الذي صدر له عام 1980 عن غيظ محتدم لم يني يتصاعد طوال القرن العشرين وقام سعيد بتفجيره، وذلك باتهامه الثقافة الأوروبية بالحطّ من قدر العرب، وبدرجة أعمّ من قدر المسلمين، عبر سجنهم في صور نمطية مُخْزِية وعرقية الطابع[156]. وقد أصبح سهلاً بالتالي، بالنسبة إلى المتحزبين لنظام اجتماعي إسلامي، ذمّ الحضارة الأوروبية، ناهلين من أعمال كافة خائبي الأمل الأوروبيين، الذين يرون أن التقدم المادي يقوّض أسس مجتمعاتهم التقليدية. وهو ما سيفعله بشكل واسع العديد من الكتّاب.

العرب والروس: التناقضات الفكرية ذاتها

لم يكن العرب مع ذلك هم الوحيدون الذين عانوا من آثار المرآة الأوروبية. فالروس قدموا مشهداً مشابهاً. إذ افتتنت الإنتلجنسيا الروسية، تماماً كما النخبة العربية، بنمط التطور الذي قدمته أوروبا في القرن التاسع عشر، سواء من خلال الإعجاب به، أم على العكس عبر إثارة الحقد والانطواء الهُويتي. وقد احتدمت المعارك بين «أنصار السلافية» (slavophiles) المناصرين للانطواء على الروح الروسية ومكونها الديني والصوفي المتجسد في الكنيسة الأرثوذكسية، وبين أنصار

«التغريب» (occidentaliste) المعجبين بفلسفة الأنوار وبالثورة الفرنسية والمؤسسات السياسية الأوروبية. من جهة، «الرجعيون» المتعلقون بكل المؤسسات القديمة، بما فيها العبودية السائدة في الأرياف، والملَكية المطلقة ذات الحق الإلهي، والدور المركزي للكنيسة الأرثوذكسية الضامنة لهوية الشعب الروسي؛ ومن الجهة الأخرى، «التقدميون» التجديديون ذوو الطموحات الإصلاحية الجذرية، وحتى الثورية، الراغبون في تغيير الهوية الروسية، وتحريرها من نير التقاليد السلطوية للملكية المطلقة والكنيسة الأرثوذكسية التي تحميها، من أجل السماح لروسيا بالوصول إلى الحداثة الفكرية والصناعية.

قادت هذه المواجهة الكبرى بين هاتين الكتلتين الفكريتين، غير القابلتين للتصالح في ما بينهما مع نهاية القرن التاسع عشر في روسيا، إلى خلق البيئة المساعدة على نمو الأعمال الإرهابية التي طالت رموز النظام السياسي القائم، ثم البيئة المناسبة للحرب الأهلية الطويلة الشرسة بعد ثورة تشرين الأول/أكتوبر من العام 1917. إذ تدخّلت القوى الأوروبية في هذه الحرب الأهلية بقوة من أجل مساعدة قوى الثورة المضادة، التي كانت ترفض إلغاء الملكية القيصرية.

لقد عبّرت نينا بيربيروڤا (1993 - 1901) (Nina Berberova) بشكل رائع، وهي التي تركت روسيا لتلجأ إلى مدينة باريس، ولم يتم التعرف على مؤلفاتها إلّا في وقت متأخر في فرنسا، عن هذه الحالة التناقضية الروسية التي تذكّر بشكل واضح بالحالة التي عاشتها المجتمعات العربية منذ الانفتاح على أوروبا حتى اليوم، وبالخصوص منذ ثورات 2011. فقد كتبت بيربيروڤا: «إن ما بدا لي على الدوام مهلِكاً بالنسبة إلى الثقافة الروسية، لم يكن مدى القطيعة بين الإنتلجنسيا وبين الشعب، الأقل وضوحاً في روسيا عمّا هي عليه في الكثير من البلدان، وإنما القطيعة التي تقوم داخل الإنتلجنسيا ذاتها. فمنهم من يشاهدون التلفاز، وآخرون يقرأون الكتب، وآخرون يكتبونها، ومنهم أخيراً من يندسون باكراً في أسرتهم مساء لأن عليهم النهوض مع الشمس. فلان سيذهب ليشاهد مسرحية غنائية، وعلتان مسرحية لستريندنبرغ (Strindberg) وثالث لا تعجبه لا هذه ولا تلك، فيبقى في البيت ليؤلف مسرحيته الخاصة. وثمة آخر لا يعلم إطلاقاً أن ثمة مسرح في المدينة. كل هذا من طبيعة الأشياء. لكن حينما تكون الإنتلجنسيا منقسمة بعمق كما هي الحال في روسيا، فإن الأمل بثقافة روحية وبتقدم فكري مشتركَيْن بين الجميع وقابلَيْن للاستمرار يتلاشى، نظراً لغياب القيم المعترف بها من قبل مجموع الأمة»[157].

هذه الأشكال ذاتها قد أدّت إلى الانشطار في الفكر العربي في مواجهة التفوق الأوروبي وإلى آثار مشابهة. وقد استُخدمت المفاهيم ذاتها لوصف التيارات الفكرية الكبرى التي تتصادم بين أفراد الإنتلجنسيا العربية. «فالتقدميون» في القرن العشرين سيكونون أولئك الذين يتطلّعون إلى ثورة شاملة وِفاقاً للنمط الفرنسي أو الروسي؛ وهم ساندوا بحماسة نمو القومية العربية المعادية للإمبريالية وإنشاء حركات جماهيرية ونظام الحزب الواحد أو الحزب المهيمن. أما «الرجعيون»، فسيكونون أولئك المؤيدين للأوضاع القائمة، والمعادين للأفكار القومية الحديثة كافة ولكل إصلاح جذري، من شأنه أن يزعزع البنى شبه الإقطاعية للملكيات الزراعية، بل هم أيضاً معادون تماماً لكل مظهر تحديثي يمكن أن يهمّش الدور الاجتماعي السياسي للدين. في قلب هذه الكوكبة الفكرية المحافظة، نجد الإخوان المسلمين الذين يدافعون بأشد ما يسعهم عن الدور الرئيس للدين بوصفه حامياً للهوية وملاذاً للقيم التقليدية الموروثة.

بوسع المرء أن يلاحظ أكثر الفروق بين الموقفين في مجال العلاقة مع الغرب. فالتقدميون العرب هم معادون للإمبريالية، لكنهم يرون ضرورة الإصلاحات الاجتماعية - الاقتصادية الجذرية المستوحاة من الغرب (الثورة الفرنسية والثورة الروسية). أمّا المحافظون فهم معادون تماماً لمثل هذه الإصلاحات ويدينون بشدة نمط الحياة على الطريقة الغربية المخالفة - حسب رأيهم - للأخلاق الإسلامية المحافظة، لكنهم لا يعارضون سياسياً القوى الغربية التي تُعدّ حمايتها لهم ضرورية من أجل الصمود أمام الموجة الثورية العروبية.

لا تشبه المصاعب العربية مصاعب الروس وحسب، لأنه بوسعنا أيضاً الإشارة إلى المصاعب الصينية في مواجهة الهيمنة العسكرية والاقتصادية والعلمية للأوروبيين. من حرب البوكسر (1900 - 1901) (Boxers) وفظائعها[158] إلى الثورة الثقافية وموت ماوتسي تونغ عام 1976، عاش المثقفون الصينيون المواجهات الداخلية ذاتها بين فكر تقدمي وفكر محافظ. ويمكن للأمثلة المشابهة أن تتضاعف، حتى في الشرق الأوسط ذاته، حيث عرفت كل من تركيا في ظل إدارة أتاتورك القوية، وإيران بدفع من ملكية آل بهلوي، إصلاحات جذرية. ومع ذلك، وكما رأينا، فقد كان لثورة عام 1979 في إيران، أي خارج الوطن العربي، تأثير واسع على هذا الأخير. عندئذ أصبح الفكر الشيعي موضوعاً للدراسات وقد كان مهملاً حتى ذلك الحين، نظراً للاهتمام الرئيس بتحليلات وأبحاث حول الإصلاح الإسلامي بشكل عام

في العالم العربي والإسلامي.

هل ثمّة فكر شيعي عربي إصلاحي؟

على امتداد الفترة الذهبية لعصر النهضة العربية، أي ما بين عامي 1825 و1950، لم يهتم أحد بمعرفة ما إذا كان هذا المفكر العربي المسلم ينتمي إلى الأغلبية السنّية، أم إلى المذهب الشيعي ومختلف تفرعاته، أم إلى المذهب الإباضي، أم إلى جماعات أخرى «أقلوية» متحدرة من الإسلام، كالدروز والعلويين. ولعل هذه المسألة حظيت بالاهتمام فقط منذ نهاية القرن العشرين، تاريخ تفجّر المشاعر الدينية الطائفية في العالم العربي. ومن الواضح أن الثورة الإيرانية عام 1979، التي صادرها رجال الدين والتي فرضت نظاماً دستورياً فريداً، مستلهمة في الوقت عينه المبادئ الحديثة في السيادة الشعبية والتراث التاريخي للطائفة الشيعية، طرحت على بساط البحث مسألة الخصوصية الشيعية في جو متلبّد من عودة الديني إلى الشرق الأوسط.

فهل ثمة إصلاحية شيعية عربية إذن، تختلف جوهرياً عن الإصلاحية الإسلامية العامة الموصَّفَة في هذا الفصل؟ نعود إلى المسألة المطروحة في الفصل الثالث، أي غياب تأثير الخصوصيات الطائفية الدينية التي قد تملي على المثقفين العرب طريقة تفكيرهم. لكنّ النزعة الجوهرانية الإثنية - الدينية ميّزت البحث الحثيث عن تأثير هذه الخصوصيات، تبعاً للأصول الإثنية أو الدينية للمفكرين. فجمال الدين الأفغاني ربّما كان شيعياً؛ والأخوين شكيب وعادل أرسلان، رائدا أول حركة إصلاحية إسلامية جامعة، كانا درزيان؛ وفيما بعد، نجد أنّ أحد مؤسسي حزب البعث، علويّ (زكي الأرسوزي 1899 - 1968)، وآخر مسيحي (ميشيل عفلق، 1910 - 1989)، في حين أن ساطع الحصري (1880 - 1967) أكبر منظّر للقومية العربية، كان كردي الأصل، سنيّ المذهب، وسنعود إلى هذا لاحقاً.

وفي عام 2000، كرست الباحثة صابرينا ميرڤين (Sabrina Mervin) بحثاً علمياً معمّقاً للإصلاحية الشيعية في جنوب لبنان، حيث يعيش قسم كبير من الطائفة الشيعية في هذا البلد[159]. ولهذا الكتاب فضل التذكير بالدور المفتاحي الذي لعبه، في التاريخ المعاصر للمنطقة، العلماء الشيعة، والذين دُعي قسم منهم في القرن السادس عشر من قبل الإمبراطورية الصفوية للمساعدة في تحول الفرس إلى

المذهب الشيعي - وهم كانوا حتى ذلك الوقت في مجموعهم من السّنة - وذلك من أجل التصدي بفعالية أكبر لقوة السلطنة العثمانية، التي كانت ترى نفسها ممثلة الجماعة السّنية. وقد ذكّرت المؤلفة بدور هذا الفكر الإسلامي الإصلاحي، الذي ظهر في القرن التاسع عشر، في سياق مطالبات النخب العلمانية العثمانية والعربية والفارسية بتحديث المؤسسات والتطور نحو نظام من الملكية الدستورية. زد على ذلك، أن مطالب العلماء الشيعة لم تكن لتختلف أصلاً عن مطالب زملائهم السّنة في تونس أو في مصر: «التعليم، التربية، التكوين» هو عنوان الفصل الخامس الغني من هذا الكتاب. وكذلك، الرغبة في إصلاح طقوس إحياء ذكرى مقتل الإمام الحسين، ابن الخليفة علي، أثناء الاحتفالات المعروفة باسم عاشوراء، حيث يُمارَس جلد المشاركين لأنفسهم. أو كذلك موضوع العمل الهادف إلى التقليل من أهمية الخلافات التي وضعت السّنة في مواجهة الشيعة خلال ذلك العصر الذي أسماه هشام جعيط «الفتنة الكبرى» (أنظر الفصل الثاني أعلاه).

من المؤكد أن منطقة جبل عامل في لبنان، التي تصفها بدقة صابرينا ميرڤين، تمثل حيزاً بارزاً في ذاكرة الفكر الديني الشيعي اللبناني. لكن ذلك لن يمنع هذه المنطقة الغنية بمتدينين مثقفين من العلماء المرموقين، أن تصبح بعد جيل في الستينيات والسبعينيات حيزاً بارزاً ثورياً، شيوعياً أو قومياً، انخرط فيه الشباب اللبنانيون من هذه الطائفة روحاً وجسداً، في مختلف حركات معاداة الإمبريالية وفي الأحزاب القومية العربية من أجل قِتال إسرائيل إلى جانب الحركات الفلسطينية المسلحة. وهذا يبين تماماً أن هوية مجموعة ذات انتماء طائفي واحد ليست جوهراً ثابتاً، خلافاً لما يعتقده عديدون من علماء السياسة أو الأنثروبولوجيا الباحثين في البنى الهوياتية للعرب.

وفي هذه المرحلة، استنجدت الحكومة اللبنانية في إطار الجهود المبذولة لمحاربة الشيوعية، بإيران، التي كانت ما تزال تحت حكم الشاه المقرب من الغرب، لكي ترسل إلى لبنان رجل دين كاريزمي، هو الإمام موسى الصدر ذو الأصل اللبناني، الذي أسّس حركة المحرومين (أمل) الهادفة إلى توسيع حقوق الطائفة الشيعية، ضمن نظام تقاسم السلطة في لبنان بين الطوائف.

لن يتأخر الوعي بالهوية الجماعية الشيعية، القليل البروز والنشاط حتى ذلك الوقت، في إطار حركة الفكر العربي، بالخضوع طبعاً لتأثير الثورة الإيرانية عام

1979، التي انتهت بسيطرة رجال الدين على السلطة. ومذّاك، لن تعدم الإيديولوجيا الخمينية وسيلة للتأثير بقوة في حركة الفكر العربي، ذلك أنها بدت في المحصّلة وكأنها تجسّد المصالحة بين «الأصالة» التراثية، عبر تكريس التأثير القوي للمؤسسة الدينية على سير المؤسسات السياسية الجديدة، وبين «الحداثة» عبر تبنّي مبادئ دستورية حديثة (الشكل الجمهوري للنظام، مجلس نيابي ورئيس للجمهورية منتخب بالاقتراع العام). يضاف إلى هذا، أن إيديولوجيا النظام الإيراني الجديد معادية للإمبريالية وللصهيونية بحزم. ويقع تحرير فلسطين وتحرير بيت المَقْدِس، ثالث الأماكن المقدسة في الإسلام، في صلب الخطاب السياسي الجديد، ضامّاً بذلك همّا مركزياً من هموم الفكر القومي العربي. وسوف يتجسد هذا التأثير الإيراني على العالم العربي، إثر الغزو الإسرائيلي للبنان عام 1982، الذي سينتج عنه تأسيس حزب الله، وفاقاً لنمط الحرس الثوري الإيراني. وعرّفت هذه الحركة المسلحة نفسها بأنها «مقاومة إسلامية» في لبنان ضد الاحتلال الإسرائيلي، بعد أن كان الغزو عام 1982، قد أنهك الأحزاب العلمانية المقاومة وتمكّن من إجبار المنظمات الفلسطينية المسلحة على الرحيل، وهي التي كانت قد ترسخت في لبنان، إثر هزيمة الجيوش العربية في مواجهة الجيش الإسرائيلي عام 1967.

هذا «الإصلاح الشيعي» ذو الطبيعة الثورية هذه المرة وذات الخصوصية الإيرانية، لأنه انطلق بشكل رئيس من الأوساط الدينية الشيعية الإيرانية وليست العربية، قد منح هذا البلد نفوذاً إقليمياً أكثر أهمية من ذاك الذي استطاع الشاه الحصول عليه سابقاً. وهذا ما أثار معارضة عربية قوية، سواء من جهة الإمارات والممالك النفطية في شبه الجزيرة العربية المجاورة لإيران، التي نظرت بعين الشكّ والريبة إلى النظام الإيراني الجديد، أم من جهة العراق، الجمهورية البعثية والعلمانية، حيث خشي نظام صدام حسين بدوره تأثيراً مقوضاً لاستقراره، لا سيما وأن الطائفة الشيعية هي الأكبر ديموغرافياً. وثمَّة طوائف شيعية ذات أهمية أيضاً في كل من العربية السعودية والكويت والبحرين واليمن. من هنا، التقاء المصالح بين العراق وجيرانه من الأنظمة الملكية العربية بغرض شن حرب مدمّرة ضدّ إيران عام 1980، غيّرت جذرياً مجرى الأحداث في العالم العربي (أنظر لاحقاً الفصل الحادي عشر).

إذ ذاك، بشّر الإصلاح الشيعي ذي المنبع الإيراني بنظرية «الديمقراطية الدينية»، الموفّقة بين المبادئ الحديثة للسيادة الشعبية وبين سلطة فقهاء الدين

الذين يراقبون انتظام العمل إسلامياً في المؤسسات الجديدة[160]. ففي حين تعود السلطة، في المذهب السّني، إلى خليفة (أو احتمالياً إلى ملك أو أمير أو سلطان يستقلّ فعلياً عن سلطة الخلافة، لكنه يطبق مبادئ الشريعة الإسلامية)، فإن إدخال مفهوم الجمهورية الإسلامية في هذا الإصلاح الشيعي الثوري، يمثّل في حدّ ذاته ابتكاراً كبيراً. ويمكن أن نضيف أن الشيعية العربية التقليدية لم تسلك الطريق الإيرانية؛ بل حتى في إيران، كثر هم رجال الدين، من ذوي المراتب الدينية العليا في الهرمية الدينية، الذين لم يقبلوا بنظرية الإمام الخميني حول حكومة تخضع لرقابة الفقهاء.

يشكل تطور هذه الخصوصيات المعاصرة في الإصلاح الشيعي التي حملتها الثورة الإيرانية تغييراً مهماً بالنسبة إلى إصلاح مرحلة النهضة العربية في المذهب الشيعي، المماثل تماماً آنذاك للإصلاح الإسلامي السنّي المهيمن. قبل الثورة واستلام السلطة في طهران، شهدنا انخراط العديد من أبناء الطائفة الشيعية في لبنان وسورية والعراق أو البحرين في صفوف الأحزاب القومية والعلمانية (أنظر الفصل التالي). ومن شأن هذه التطورات المتعرجة أن تثبت تماماً أن الهوية السياسية في العالم العربي والإسلامي، هي أبعد ما تكون عن الجمود في ثوابت ذات طبيعة أنثروبولوجية ودينية. إن الوصف الذي سيلي للقومية العربية العلمانية، الاشتراكية والتحديثية النزعة، ثم الوصف الذي سنقوم به لردّ الفعل المعاكس الذي جاء بعدها بدءاً من الثمانينيات، يؤكدان تماماً على تقلّب الوعي الجماعي العربي، المتأرجح بين تيارات فكرية متناقضة، مندرجة هي ذاتها في السياقات الكبرى للجغراسيا الإقليمية والدولية.

الفصل الثامن
نظريات وأحزاب
القومية العربية (1940 - 1980)

مع أفول السلطنة العثمانية، فقدت أشكال الوطنية المختلفة الناتجة عن انتماء العرب الطويل إلى هذه السلطنة علَّة وجودها. إذ، ومنذ تاريخ ذاك الأفول، شهدت القومية العربية، على تنوع قراءاتها، ازدهاراً لا بدّ وأنّه ترافق وحتمية تعايشها مع وطنيات قطرية، أصبحت دَوْلانية مع توطّد الدول الناشئة عن تقطيع أوصال السلطنة. برز عندئذ جيل جديد من المفكرين، خلف أجيالاً من الإصلاحيين الليبراليين، أكانوا علمانيين أم دينيين، سبق لهم أن وَسَموا الفكر العربي، ومنذ أواسط القرن التاسع عشر، مُقْتَفين خُطى الطَّهْطاوي التجديدية.

ومع ذلك، أصبح التناقض، في ميدان الواقع السياسي الملموس، تناقضاً حاداً بين الطموحات القومية العربية الثورية للأجيال التي ناضلت من أجل الاستقلال والتنمية الاقتصادية المتسرّعة من جهة، وبين، من جهة أخرى، الإخفاقات المتتالية في تحقيق هذه الطموحات المتمثلة في كل من الوحدة العربية واستعادة الشعب الفلسطيني لحقوقه في مواجهة القوة الصهيونية الجديدة؛ وكذلك الخروج من حلقة التخلف المفرغة والدخول في الحداثة الصناعية. وهكذا يستمر حتى اليوم لغز الضعف الخَلْقي الطابع لهذه القومية العربية، التي لن تتوصل إطلاقاً إلى توفير قوة عسكرية قادرة على مواجهة الأطماع الاستعمارية، ثم الاستعمارية الجديدة للقوى الأوروبية، التي خَلَفتها الولايات المتحدة ما أن انتهت الخمسينيات.

عودة البحث في الضعف العسكري للعرب

في الواقع، وقعت المعركة العسكرية الأولى الخاسرة في العام 1920، إثر انهيار السلطنة العثمانية، في خان ميسلون الواقعة على تُخوم الحدود السورية - اللبنانية الحالية، ضد جيش المشرق الفرنسي الذي غزا سورية رغماً عن إرادة أهلها. وقد انتهت إلى كارثة بالنسبة إلى هذه الوحدة العسكرية الصغيرة من الوطنيين المخلصين للأمير فيصل، الذي كان قد توّج تواً ملكاً على سورية. هُزِمت هذه الوحدة العسكرية السورية الصغيرة، وهي التي كان يتولى زعيم مِقدام من دمشق قيادتها، في غضون ساعتين، واستشهد قائدها يوسف العظمة أثناء المعركة. وهكذا انتهى حكم فيصل بعد بضعة أشهر من دخوله الظافر إلى دمشق.

بشّرت هذه الهزيمة الأولى بكل الهزائم التي وقعت بعد الحرب العالمية الثانية. بداية الهزيمة أمام دولة إسرائيل، ثم هزيمة الجيش العراقي في الحرب التي شنّها بتهور ضد إيران عام 1980، متبوعة باندحار هذا الجيش نفسه عام 1991 أمام تحالف الحلفاء الغربيين بقيادة أميركية، ثم عام 2003، بانهياره في مواجهة غزو العراق على يد تحالف مماثل. ويمكننا قول الشيء ذاته عن اندحار الحركات الفلسطينية المسلّحة، على الرغم من الاعتقاد السائد بأنها جيّدة التسلّح وقوية التحصين في الجبال اللبنانية، حتى إقدام إسرائيل على غزو لبنان عام 1982.

يُدْهش المرء إزاء الضعف العسكري العربي الذي يبدو وكأنه «خَلْقِيَّ» الطابع وبعيداً كل البعد عن النجاحات العسكرية الكبرى، في القرنين السابع والثامن، زمن الفتوحات الكبرى تحت راية الإسلام. ويتناقض هذا الضعف بقوة مع نجاحات أعضاء جمعية تركيا - الفتاة في عملية طردهم الجيوش الأوروبية الحليفة التي كانت تحاول تقسيم الأناضول، ثم في تأسيس هيكليات تقوم عليها دولة وطنية حديثة وعلمانية، مجهّزة بجيش قوي ومُهاب. ويتناقض الضعف العربي أيضاً مع النجاحات العسكرية، التي حققتها مجتمعات أخرى في العالم الثالث في كفاحها ضدّ جيوش استعمارية جبّارة وضدّ الولايات المتحدة، كما كان الوضع في الحقبة نفسها في فيتنام، وقبل ذلك في الصين وهي كانت لا تزال شديدة التخلّف أثناء حرب كوريا الشرسة حيث واجهت الجيش الأمريكي عام 1950. ولا يسعني إلّا العودة إلى التفسير الذي ذكرته في الفصل الخامس من هذا الكتاب ساعياً إلى فهم هذا الضعف الخَلقي، أو الجيني الطابع الناتج عن غياب النخب العربية عن الإدارة السياسية والعسكرية للكيانات السياسية المتولّدة عن التفكك التدريجي للدولة العباسية، بدءاً من القرن التاسع، وبالتالي الانعدام الكامل لخبرتهم العسكرية والسياسية.

وبعد انقضاء مدة قصيرة من الزمن على كارثة حزيران/يونيو العسكرية عام 19 أمام الجيش الإسرائيلي، كتب أحد المفكرين العرب البارزين حينذاك، وهو ياسين الحافظ (1930 - 1978)، مؤَلَّفا يستنكر فيه هذه الهزيمة المذهلة وما نتج عنها لدى النّخبة من نمو لإيديولوجيا انهزامية - مذهلة هي الأخرى - فتكت بالوضع النفسي الجماعي العربي (أنظر لاحقاً، الفصل العاشر). ولقد سبق لي أن وصَّفت مطولاً في كتابي انفجار المشرق العربي، كيف ترسّخت دينامية فشل، لم يفلح العرب في التخلّص منها.

ما يهمّني هنا، هو الإشارة إلى أن رسوخ الإيديولوجية الانهزامية ودينامية الفشل قد أدّيا إلى فقدان متزايد لمصداقية القومية العربية. كما سنرى، وبعد انتفاضة رومانسية وثورية لجزء من الفكر العربي الذي آمن بالقوة المنقذة للحركات المسلحة الفلسطينية التي نمت بعد هزيمة العام 1967، تابع انحطاط الفكر القومي العربي مساره.

ازدهار القومية العربية العلمانية المعادية للإمبريالية (1919 - 1967)

كانت النّخب العربية إبان نهاية الحرب العالمية الأولى في حالة صاخبة من الغليان. وفي بداية القرن العشرين، التجأ مثقفون عديدون من المشرق إلى باريس، لدرجة وُصفت معها العاصمة الفرنسية في لحظة معيّنة، «بالعاصمة العربية». إذ أسست فيها المجلات وعُقِدت المؤتمرات، لا سيما على امتداد الحرب العالمية الأولى. وبالنسبة إلى عرب المشرق، كانت بريطانيا العظمى هي القوة الاستعمارية الأشد خطراً بوصفها قوة إمبريالية كونية تمتد إلى أصقاع العالم الأربعة. بينما ظلَّت فرنسا، وعلى الرغم من احتلالها للجزائر، بلد حقوق الإنسان والمبادئ الجمهورية النبيلة. كانت باريس أكبر عاصمة أوروبية، تفتح ذراعيها لاستقبال اللاجئين السياسيين والطلاب وسائر الطامحين إلى الإسهام في إحياء بلدانهم المتخلّفة عن رَكْب الثورة الصناعية وعن المبادئ السياسية الحديثة التي رسختها الثورة الفرنسية.

ولقد لمعت فيها أسماء العديدين من لبنان أو سورية، الذين راحوا يبعثون الحياة في مجلات البحث المتبحِّر حول الشرق، مثل جورج سَمْنِه (1877 - 1938) ونجيب عازوري (1870 - 1916) وهما كاتبان معروفان، أو شكري غانم (1861 -

(1929)، مؤلف كتيّب أوبرا عنتر (*Antar*). وفي تلك الحِقبة، شغل مشروع إنشاء مملكة عربية موحِّدة تكون فرنسا حامية لها، النخب المشرقية والجسم السياسي والديبلوماسي العربي. ومن المثير للعجب اكتشاف أن هذه الحركة القومية التحديثية الواسعة التي شغلت طيفاً واسعاً من النخب العربية، لم تكن في العقود الأخيرة موضوعاً لأبحاث أكاديمية في الجامعات الغربية أو لدى النخبة المثقفة العربية. في المقابل، ظهرت في الأدبيات الإنكليزية، أعمال كثيرة تقدم لوحة بانورامية مفصّلة عن هذه النخبة وعن الشخصيات التي تشكّلها، كما وعن الأفكار التي طوّرتها. وقد وضّح تماماً أحد هذه المؤلفات كيف اندرجت أفكار القومية العربية في ذلك العصر في سياق الحركة العامة للقوميات في القرن التاسع عشر الأوروبي؛ فقد ألحّت جميعها على العلاقة بين الديمقراطية والتحرّر القومي من الأنظمة الاستبدادية التي لجمت طموحات الشعب ورغبته في التغيير والتقدم[161].

ثمة حادثة أخرى أثّرت تأثيراً كبيراً على أفق تفكير النخب العربية، هي الثورة البلشفية، التي اندلعت عام 1917، وبخاصة أنها فضحت المباحثات السرية بين البريطانيين والفرنسيين، الجارية وراء الكواليس وعلى عكس الوعود المعطاة من القوى الاستعمارية لحلفائها العرب، وبالتحديد المباحثات التي قادت إلى اتفاقية سايكس - بيكو عام 1916، والتي خططت لتقاسم الولايات العربية التابعة للسلطنة العثمانية. فلم تعد الثورة الفرنسية بعد ذاك الأنموذج الثوري الأوحد حينما أثار الفكر الماركسي المزيد من الاهتمام، لا سيما وأن السلطة الروسية الجديدة كانت قد نظّمت «مؤتمراً لشعوب الشرق» في باكو (Bakou/ أذربيجان) عام 1920، يهدف إلى تحفيز رغبة الشعوب الإسلامية في التحرر من الإمبريالية الأوروبية. فبرز الاتحاد السوفياتي بوصفه قوة مناهضة للإمبريالية مستعدة لأن تهبّ لنجدة الشعوب المضطَهدة. وهكذا تشجّع الفكر القومي العربي واغتنى. ومذ ذاك، حاز كل ما هو روسي رضا قسم كبير من الإنتلجنسيا التي سيتحول بعض من أفرادها إلى الأفكار الاشتراكية. وبذلك أصبحت الاشتراكية وصفة جاهزة لإخراج العالم العربي من تخلّفه. وبعد الحرب العالمية الثانية، ازدادت هيبة الاتحاد السوفياتي لأنه ساعد علناً حركات التحرر الوطني، مقدّماً لها وللحكومات المنبثقة من الاستقلال المساعدات الاقتصادية والعسكرية، وفاتحاً أبواب جامعاته لعشرات الآلاف من الشبان العرب... فإذا بنا نشهد ازدهار مدرسة فكرية تتبنى الماركسية كمنهج لتحليل الواقع، قادر على إيجاد سبل التحرر من الاضطهاد الاستعماري أو الاستعماري الجديد، السياسي

والثقافي والاقتصادي، ومن التخلّف. وهكذا تخلّى الفكر العربي تدريجاً عن انبهاره الحصري بالأنموذج الليبرالي الأوروبي، السياسي والاقتصادي، الذي كان قد هيمن طويلاً خلال القرن السابق، قرن أجيال الإصلاحيين.

وفي ظل هذه الظروف، ازداد الفكر النقدي العربي حدّة وأعطى ثماراً طيبة سأتحدث عنها لاحقاً. وقد انتشر واسعاً في العالم العربي كتيّب لينين الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية وقاد إلى تلاشي الإعجاب السابق بالأنموذج الليبرالي الغربي، فاتحاً الطريق للثورات العسكرية التي غيّرت وجه العالم العربي منذ الخمسينيات. وفي الوقت ذاته، قادت هذه المَرْكَسَة الجزئية للفكر العربي إلى مزيد من تصلّب إيديولوجيا الأصولية الإسلامية، وهي التي كانت وقتذاك تعيش تراجعاً كبيراً، لأنها رأت في هذا الشكل المتطرف من العلمنة، المتمثلة في الفكر الماركسي، الناقض للدين بوصفه «أفيون الشعوب»، العامل الأخطر في انحلال كل من الأخلاق الموروثة وسيطرة الدين على الحياة الاجتماعية. وقد استعمل كل من الوهابية السعودية وتيار الإخوان المسلمين المصريين عندئذ كافة الوسائل ضدّ العدو المشترك، أي ما كان يرونه إلحاداً متجسداً في علمانية ومادية ماركسية الطابع. ولقد جَرَّ هذا الرّهاب المعادي للماركسية فيما بعد، عام 1980، إلى إرسال مقاتلين عرب شباب إلى أفغانستان من أجل القتال ضد المحتل السوفياتي «الملحد»، الأمر الذي يؤرخ لبداية تلاشي تركيز الوعي العربي على تحرير فلسطين، حيث تمّ العمل على أسْلَمَة هذا الوعي لمصلحة قضايا «إسلامية» في أماكن أخرى غير فلسطين (البوسنة، ثم الشيشان والقوقاز بعد انهيار الاتحاد السوفياتي).

إنه العصر الذي استقرت فيه المفردات المتصلبة في قسم واسع من الأدبيات السياسية العربية. ومع الانقلابات العسكرية في كل من مصرَ وسورية والعراق، شهدنا مذ ذاك صراعاً لا هوادة فيه بين القوميين الذين يصفون أنفسهم بالتقدميين والاشتراكيين ومناهضي الإمبريالية، من جهة، ومن جهة أخرى، الأصوليين الدينيين الذين يرون في العلمانية كفراً، باعتبارها مفكِّكاً للرابط الاجتماعي وأخطر الأمراض بالنسبة إلى العالم العربي والإسلامي (أنظر لاحقاً الفصل الحادي عشر). وفي الواقع، كانت الإنتلجنسيا العربية قد تعلمنت بشكل واسع منذ منتصف القرن التاسع عشر، حتى لو دافع قسم منها، كما رأينا، عن الحفاظ على العلاقة الدينية بين المسلمين، ليواجهوا بشكل أفضل المدّ

الاستعماري الغربي. وتميّزت شخصيات مثل الأفغاني، والأخوين شكيب وعادل أرسلان أو أحمد فارس الشّدياق، بفكر أكثر وضعية وانفتاحاً؛ بل إن الأفغاني اعتُبر منتمياً إلى الماسونية (التي كان لها الكثير من الأتباع بين صفوف الإنتلجنسيا العربية). وكان استخدامهم للموضوع الديني بوجه خاص ظرفياً وانتهازياً في الصراع ضدّ الاستعمار. ومع زوال السلطنة العثمانية، أصبح هذا الاستخدام، المبني على معرفة متبحِّرة لفكرة الجامعة الإسلامية والمنفتحة على الآخر، من مخلّفات الماضي. وهكذا، أصبحت الطريق مفتوحة أمام بناء جامعة إسلامية جديدة أكثر خطورة بكثير، لأنها معادية لدودة لكل إصلاح إسلامي تحديثي.

ويدور الكلام هنا عن فكر يدفع بالأصولية إلى حدود قصوى، لم يسبق للإسلام إطلاقاً أن عرفها في ممارسته. كان في المقام الأول الأعداء المعلَنون لهذه الجامعة الإسلامية الجديدة، هم القوميون العرب الوضعيون الذين رأوا في عقيدتهم الأساسية أن حدود الأمة تتوقف عند المجتمعات الناطقة بالعربية، لأن الرابط الديني وحده لا يشكل الأمة. ولقد ابتغى هؤلاء تغيير المجتمعات العربية المتخلفة، متوسّلين سياسات تنمية متسرّعة تستلهم أنموذج المؤسسات الأوروبية، سواء بنسختها الليبرالية أو بنسختها الاشتراكية في معظم الأحيان، حتى ولو التمس بعضهم ضرورة إيجاد «طريق ثالثة» تقع بين الاشتراكية والرأسمالية. وهكذا لقِيَت فكرة «اشتراكية تعاونية» رواجاً في مصر في عهد جمال عبد الناصر؛ وكتب معمّر القذافي في ليبيا عام 1975، الكتاب الأخضر، شارحاً أفكاره الخاصة بالتنظيم السياسي والاقتصادي. ووُجِدت محاولات الطريق الثالثة هذه في الأعمال المنشورة حول الاقتصاد الإسلامي حيث جرى التفاخر، بعد تحليل عيوب كل من الرأسمالية والاشتراكية، بما يُدعى بمبادئ الاقتصاد الإسلامي، الذي يفترض فيه أن يجمع محاسن النظامين وإلباسها مفردات دينية.

لقد اتسعت هذه المنافسة بين القوميين والإسلاميين على وتر اشتداد رياح الحرب الباردة في العالم العربي، حيث تناحر، بغرض السيطرة على مجتمعات المنطقة، الاتحاد السوفياتي مدعوماً من الجمهوريات العربية العسكرية الجديدة الموصوفة بالتقدمية، والولايات المتحدة المدعومة من العربية السعودية ومن امتداد جماعة الإخوان المسلمين في كل الأقطار العربية. وشهدت هذه المسألة تعقيداً متنامياً، نتيجة لإقامة دولة إسرائيل وتأثيرها على الحياة الفكرية العربية، ولكن أيضاً، كما رأينا، نتيجة للثورة الإيرانية عام 1979، والإعلان عن «الصحوة

الإسلامية» المقابلة لها بقيادة المملكة العربية السعودية.

جيل ما بعد الحرب العالمية الثانية من المفكرين القوميين العرب

عند نهاية الحرب العالمية الثانية، ما هو الإرث الثقافي لجيل المفكرين الشباب الذي أثار حميّة الكفاح من أجل الاستقلال؟ يمكن تلخيصه في جانبين رئيسين: الدين من جهة، وواجب اللحاق الاجتماعي - الاقتصادي برَكْب الدول الأوروبية الصناعيّة من جهة أخرى.

فيما يتعلق بالإرث الديني، يبدو أن الإسلام الموصوف بالتنويري أو الإصلاحي كان قد وطّد أركانه بشكل نهائي في مجمل العالم العربي، باستثناء بارز في العربية السعودية. ويُعتبر النجاح الذي لَقِيَتْه في مصر، في العهد الناصري، كتابات الشيخ خالد محمد خالد (1920 - 1996)، وهو مفكر مصري آخر تخرج من الأزهر، شاهداً على تعميم الإسلام الإصلاحي[162]. وشيئاً فشيئاً، أخذ عدد العرب المسلمين الذين يرتادون المدارس القرآنية يشهد تناقصاً تزامن مع تطور التعليم ذي النمط الحديث وأنشئت الجامعات وفاقاً للأنموذج الأوروبي. كما نمت أيضاً المدارس الخاصة، التي فتحها المبشّرون (الكاثوليك أو البروتستانت) أو الدول الأوروبية. ومذ ذاك، تسارعت بدرجة كبيرة حركة تحديث أنظمة التعليم ونشرها لتشمل الطبقات الشعبية، التي كانت حتى ذلك الوقت محرومة منه، وكانت مصر عبد الناصر الأنموذج المحتذى في هذا المضمار. لكن الأنظمة الناجمة عن الانقلابات العسكرية، التي كانت عرضة لعداء الدول الغربية في غالب الأحيان، نهجت نهجاً راديكالياً، مفيدة من انتشار التعليم في جهدها لتعبئة الجماهير وتوجيهها. ونتيجة لذلك، تأثّر التعليم الخاص الأجنبي ووضعت المدارس التبشيرية أو الجامعات الأميركية تدريجاً تحت رقابة الدولة، بل إنها أمِّمَت، ما عدا في كل من لبنان ومصر.

لا يعني هذا أن الإسلام المتزمت أو الأصولي قد توارى في هذه المرحلة «التقدمية» عن المشهد الثقافي والسياسي. فظهور تنظيم الإخوان المسلمين في مصر عام 1928، جاء بعد وقت قصير على أثر تأسيس المملكة العربية السعودية، وهي سرعان ما أصبحت مركز نشر لإيديولوجيا الإسلام الراديكالي والإقصائي، بوصفه عامل تنظيم اجتماعي وسياسي داخل المملكة. فهل هي مصادفة محض أم يمكن أن نرى فيها علاقة العِلَّة بالمعلول؟ لا بدّ من أبحاث تاريخية أكثر عمقاً

لنستطيع تأكيد الأمر بشكل قاطع. وعلى أية حال، شهد التطور الإيديولوجي لرشيد رضا، وهو رجل دين لبناني من مدينة طرابلس وتلميذ محمد عبده (أنظر سابقاً الفصل الثالث)، على التأثير المبكّر للعربية السعودية والعقيدة الوهابية التي تنشرها (أنظر لاحقاً الفصل الحادي عشر).

هناك إذن حركة متزامنة من المدّ والجزر في الفكر الإسلامي، حيث يتواجه الإصلاحيون والأصوليون علانية أو خلف الكواليس. وعلى العموم، فإن الإصلاحيين إما قوميون عروبيون، وإما في معظم الحالات ما أسميته بالقوميين «القطريين»، وقد اعتبروا ولاية السلطنة العثمانية حيث وِلِدوا وطنهم الرئيس الذي ينبغي الدفاع عنه، لكن في إطار من التضامن العروبي، شكّلت الجامعة العربية نواته. في المقابل، كان الأصوليون معادين لكل شكل من أشكال القومية الدَّوْلاتية الحديثة، ذلك أنّ دعاة الجامعة الإسلامية اعتبروا أن الكفاح المقبول شرعاً، هو ذاك الذي يجري على صعيد العالم الإسلامي. ولقد تلخّص مبتغاهم غالب الأحيان في هدف إعادة بناء خلافة تضُمّ جمع المسلمين في العالم، الذين سيتمكنون بذلك من العيش بحسب شرع الله. ففي مصر، وبدءاً من الخمسينيات، قام سيد قطب (1906 - 1)، وهو شخصية أصبحت رمزاً لحركة الإخوان المسلمين، بتطوير نظرية لا زمنية ولا تاريخية عن حاكمية الله التي ينبغي إقامتها على الأرض. وسعياً منهم إلى نشر أنموذجهم اللاهوتي - السياسي، انتقد هؤلاء الأصوليّون بشراسة الأنموذج الأوروبي في التقدم، باعتباره في نظرهم مادياً صِرْفاً، غير قادر بالنتيجة على إرضاء التطلعات الروحية للإنسان. ولقد اعتبروا الدولة الوطنية الحديثة مروقاً عن الدين، وبالتالي فإن القومية العربية في نظرهم ما هي إلّا بدعة شيطانية وتقليد أعمى لأوروبا الاستعمارية، لذلك في نظرهم ضرورة التنديد بالقومية العربية لكونها مخالفة لتعاليم الإسلام.

لقد أصبح جيل المفكرين القوميين العروبيين إذن عرضة لعدائية دائمة لا هوادة فيها من طرف الأصوليين، ولكنه ظل مدعوماً بصورة شبه مستمرة من قبل الإصلاحيين الدينيين. ومع ذلك، فإن الهيمنة الثقافية والسياسية التي تمكّنوا من نشرها طوال بضع سنوات على المشهد العربي راحت تتآكل بسرعة - كما سنشرح لاحقاً - وذلك نتيجة للخلافات بين حركات سياسية قومية متنافسة، ونتيجة الهزائم العسكرية في مواجهة إسرائيل، وإخفاقات مشاريع الوحدة بين الدول العربية التي كانت القومية العربية إيديولوجية سياسية لها. يضاف إلى ذلك، كما أشرت سابقاً،

أن تضاعف أسعار النفط، بدءاً من عام 1973، منح الممالك والإمارات النفطية إمكانات مالية استثنائية، جرى استثمارها في ترويج الكتاب الديني وأعمال المفكرين الأصوليين، وكذلك في تطوير وسائل إعلام عربية، ذات لون إسلاموي واضح.

وبالنسبة إلى ما يخُصّ العلاقة مع أوروبا الاستعمارية والإمبريالية، تحديداً فرنسا وإنكلترا، ورث القوميون العرب من الجيل الجديد إرث عصر النهضة، الممتدّ من عام 1825 حتى عام 1950. ولقد كان هذا الإرث، كما رأينا، منفتحاً على أوروبا وعلى مؤسساتها التي تؤشّر إلى الطريق الواجب السير فيه للخروج من حالة التخلّف. وإذا كانت الحركة الاستعمارية قد شوّهت الصورة الإيجابية لأوروبا منذ نهاية القرن التاسع عشر، فإن الإعجاب بالأفكار والمؤسسات الأوروبية ظل قوياً في أوساط الإنتلجنسيا العربية، التي وجدت لدى الأوروبيين المناهضين للاستعمار برهاناً على أن كل شيء في أوروبا ليس بفاسد.

ومع بداية الخمسينيات، أصبحت الإنتلجنسيا العربية مطّلعة بشكل واسع على اتجاهات الفكر الأوروبي الفلسفية والسياسية. إذ درس كثير من أبناء هذا الجيل الجديد في باريس أو لندن، فأصبحوا متمكنين من كل من الثقافة الأوروبية وثقافتهم العربية. واشتهرت وجودية جان - بول سارتر (Jean-Paul Sartre) أو شخصانية إيمانويل مونييه (Emmanuel Mounier) في أوساط المثقفين الفرانكوفونيين؛ بل إن ناطقاً بالإنكليزية مثل إدوار سعيد، تأثر بفكر ميشيل فوكو (Michel Foucault). غير أن الغنى الفكري للحركات السياسية الأوروبية ما لبث أن أوجد فروقات عديدة بين المثقفين العرب، لا سيما لدى أولئك الذين تابعوا دراسات عليا في أوروبا أو في روسيا السوفياتية، والذين تبنَّوْا أحياناً هذا الشكل الإيديولوجي أو ذاك بكلّيته. ولقد حالت هذه الفروقات دون صَوْغ فكر قومي قادر على الجمع. وكان من شأن إقبال القوميين ذي الصبغة الماركسية أو الاشتراكية على نقد الفكر القومي، بالرغم من كون هذا النقد محفِّزاً، كما سنرى في الفصل التالي، إلى مفاقمة هذا الانقسام بين القوميين «التقدميين» (وهم في معظم الأحيان من مناصري حركة تحرر العالم الثالث) وبين القوميين الليبراليين، المفتونين بالديمقراطية الأميركية والنجاحات الاقتصادية والعلمية للولايات المتحدة.

عوامل تجذير الفكر القومي على النمط الراديكالي

كان قد تابع جيل المفكرين والناشطين السياسيين الذي بلغ مرحلة النضج خلال سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية، في سني شبابه، تطبيق تقنيات التعبئة الجماهيرية في أوروبا، خاصة منها الشيوعية والفاشية. ولقد بدت لهم هذه التقنيات وكأنها قابلة للوضع حيّز التنفيذ في العالم العربي من أجل تسريع الخروج من حالة التخلّف والخلاص نهائياً من الاستعمار. وسرعان ما سيطرت الفكرة القائلة بضرورة إنشاء حزب واحد أو حزب مهيمن «طليعي»، يقود الأمة إلى تحررها وإلى التقدم الاقتصادي المتسرّع، ففقدت الليبرالية والفردانية الليبرالية من تأثيرهما لمصلحة جذرية تقدمية شديدة العلمانية.

تسارعت هذه الحركة مع تجذير الكفاح ضد الاستعمار، خصوصاً إثر الهجوم المشترك لثلاثة جيوش، فرنسية وبريطانية وإسرائيلية، على مصر عام 1956، انتقاماً من قيام جمال عبد الناصر، رئيس الدولة المصرية، بتأميم قناة السويس. وبرز عامل تسريع آخر لسيرورة هذه الحركة التجذيرية، في السمعة الرفيعة التي اكتسبها الاتحاد السوفياتي في المنطقة، بدءاً من هذا التاريخ، وفي مبادراته إلى منح عشرات الآلاف من المنح الدراسية لطلاب من الدول العربية، لمتابعة دراساتهم الجامعية في موسكو وفي مدن أخرى كبرى في أوروبا الشرقية. ولقد عاد معظمهم وقد تبنوا النظريات الماركسية - اللينينية. ومذ ذاك، انجذبت تيارات واسعة من الثقافة العربية - خاصة في الفكر السياسي - إلى راديكالية تقدمية ما، تسعى بحماسة أشدّ مما مضى، لتدارك التخلف التاريخي للمجتمعات العربية، وبالتالي ما عادت هذه الحركة التجذيرية تستند إلى أنموذج الثورة الفرنسية وعصر الأنوار فقط، بل أيضاً إلى نماذج الثورة السوفياتية، الماركسية - اللينينية أو الماوية الصينية، كما إلى نضال الشعب الفيتنامي ضد قوتين إمبرياليتين (الفرنسية ثم الأميركية)، أو إلى أنموذج حرب العصابات على الطريقة الكوبية، المتمثل بشخصيتين كبيرتين هما فيديل كاسترو وتشي غيفارا.

طغت فكرة أساسية على هذه الحركة الراديكالية المعادية للإمبريالية، هي فكرة تحقيق وحدة الشعوب العربية التي حال الاستعماران الإنكليزي والفرنسي دون تحقيقها عند انهيار السلطنة العثمانية. ووسط الإنجازات المتحققة على الصعيد الدولي، وبخاصة فيما يتعلق، ومنذ نهاية الحرب العالمية الأولى، بحق الشعوب في

تقرير مصيرها، ينبغي الإشارة إلى أن العرب وحدهم لم يتمكنوا فعلاً من التمتع بهذا الحق، على الرغم من كل ما يجمع بينهم: اللغة، والثقافة، والتاريخ، والدين. ويبدو هذا القول اليوم أمراً مثيراً للسُّخْط، لأن الإيديولوجيات المناهضة للقومية ازدهرت في مجرى العقود الأخيرة في العالم العربي، وقد نسب بعض المثقفين الغربيين والعرب الكثير من نكبات المنطقة إلى الحِقْبة القومية العربية في الخمسينيات والستينيات. فضلاً عن ذلك، وكما أشرت سابقاً، نمت في الوطن العربي (أنظر أيضاً الفصل التاسع)، وكما في مناطق أخرى كثيرة من العالم، هويات فرعية دينية أو عرقية؛ وكذلك نما في اتجاه معاكس، ما أسميته التعلق بالهويات العملاقة، ذات الطبيعة الخرافية، مثل مفهوم الشرق أو الغرب أو أيضاً مفهوم العالم العربي - الإسلامي أو العالم اليهودي - المسيحي[163].

رأينا أن القومية العربية قد تمحورت حول تطورات متعددة متلاحقة. بدايةً، انهيار السلطنة العثمانية وصعود القومية التركية العلمانية مما أدّى إلى فقدان الدعوة إلى الإخاء وإلى الرابطة الدينية كل قيمتها المحفّزة، خلافاً لما حدث في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث شكلت الشرعية الدينية للسلطة العثمانية عاملاً موحّداً قومياً، هدف إلى مواجهة وطأة النزعة الاستعمارية الأوروبية. وهكذا فُتح الباب أمام تفتح القوميات العربية المختلفة المتفلّتة من الرابط الديني والمتأثرة بالضرورة بقوة بالأفكار والنظريات الأوروبية بشأن الأمة.

لكن، وفيما بعد، حصلت الولايات العربية القديمة التابعة للسلطنة على الاستقلال بتواريخ متفرقة بعد أن وقعت تحت وصاية القوى الأوروبية ما كان قد تبقى من أراض عربية غير محتلة: تونس والمغرب اللذين وضعا تحت الحماية الفرنسية على التوالي منذ عامي 1881 و1906؛ ليبيا وقد احتُلت من قبل إيطاليا عام 191؛ وفي عام 1920، وُضِع كل من سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، فيما وُضِع كل من العراق وفلسطين تحت الانتداب الإنكليزي. وقد عبّر إنشاء جامعة الدول العربية عام 1945 عن واقع الدول التي أصبحت مستقلة ومنفصلة على المستوى الإقليمي والدولي، وأكدت في الوقت نفسه على تضامنها، عاملة على مأسسة هذا التضامن. بيد أن الطموح إلى الوحدة سرعان ما اصطدم بالمصالح الخاصة للنخب في كل دولة، والملتزمة مع ذلك، في خطاباتها، بفكرة الوحدة العربية، مدرِجةً في دساتير دولها الصفة العربية للدول الجديدة. ولأن ثقل العقود، التي اتخذ خلالها الكفاح ضد الاستعمار صفة الجامعة الإسلامية، كان لا يزال قوياً أيضاً، فإن هذه

النخب أدرجت في دساتير استقلالها أهمية (كبيرة نوعاً ما) للدين الإسلامي، بوصفه مصدراً لتشريعات الدولة ومؤسساتها[164].

نهض إذن بفكرة القومية العربية كل من المثقفين الذين ما كانوا منخرطين مباشرة في السياسة والمناضلين من ذوي الثقافة الرفيعة في الغالب، فانصرفوا إلى تأسيس حركات سياسية. تلك كانت حال حزب البعث العربي الذي أسس في دمشق عام 1947، والذي أصبح بسرعة كبيرة حزباً قومياً متعدد الوجود في الدول العربية، عبر قيامه بتأسيس فروع له في عدة دول عربية في المنطقة (العراق، لبنان، الأردن، اليمن...). وقد تزعّم هذه الحركات السياسية ناشطون ومناضلون، على غرار ما كان سائداً في حزب «حركة القوميين العرب». ولكن، وبما لا يدع مجالاً للنقاش، فإن شخصية جمال عبد الناصر القوية، وهو الذي أصبح رئيساً لمصر إثر انقلاب عام 1952، هي التي برزت كشخصية كارِزْمية مهيمنة على تطور العالم العربي بين عامي 1956، تاريخ الحملة على السويس وعام 1970، تاريخ وفاته المبكرة. وقد تأثرت كثيراً هذه التيارات السياسية بكتابات بعض كبار المثقفين، الذين مارسوا سلطة أخلاقية عظيمة الأهمية منذ الأربعينيات.

المفكرون القوميون الرئيسون

كثر هم المثقفون العرب الذين تأملوا، منذ بدايات النهضة، في مستقبل العالم العربي وتحرره وتدارك تخلّفه الاقتصادي والعلمي والتقني، ضمن مقاربة شاملة، نأت بنفسها كليّاً عن القطرية (بمعنى الهويات - الفرعية المختلفة التي كونتها الأقاليم العربية في السلطنة العثمانية). وبالطبع، أَدرج بعض كبار المثقفين، مثل طه حسين أو أحمد لطفي السّيد، أفكارهم هذه في إطار مصري أكثر مما هو عربي، لكن وَقْع جهدهم كان عاملاً كبيراً في تطوير الثقافة العربية عموماً. وهكذا فقد أثار طه حسين مسائل مشتركة بين كافة مجتمعات المنطقة، ولا سيما مسألة تنظيم التعليم والحيّز الذي يجب منحه للثقافات الأوروبية إلى جانب الثقافة العربية.

اهتمّ مفكرون آخرون بشكل خاص بالعمل على إبراز العناصر الطبيعية التي توحد العرب فيما بينهم، على الرغم مما يمكن أن يفصل ما بين الثقافات الخاصة بمجتمعات شبه الجزيرة العربية والثقافات الخاصة بمجتمعات شواطئ المتوسط. فالأولى أكثر انعطافاً نحو القارة الآسيوية وتتميز ببنى قبلية راسخة، بينما تنعطف

الثانية نحو أوروبا. وهنا يجدر ذكر الكاتب اللبناني أمين الريحاني (1876 - 1940)، الذي نُشرت له مجموعة مقالات عام 1956 تبشّر بالقومية العربية على الطريقة التحديثية[165]، وهو أقدم أيضاً على رحلة مثيرة للاهتمام في شبه الجزيرة العربية في مستهل العشرينيات، استمدّ منها مؤلف رائع بعنوان ملوك العرب، تُرجمت لاحقاً إلى الإنكليزية[166].

أما أنور عبد الملك، الذي جمع عام 1970 في كتاب ذكرته سابقاً نصوصاً عديدة لمفكرين عرب من مختلف الأقطار، فلقد أدرج الحركة القومية في ذلك الوقت في الإطار الأوسع لجهود بلدان العالم الثالث التحررية والمناهضة للاستعمار[167]. ولقد اقترح، ليس من دون وجه حق، استبدال لفظة «قومي» (nationaliste) بلفظة «الحركة الساعية إلى بناء الأمة» (nationalitaire) أو الساعية إلى القومية. فهو يرى أن مجتمعات العالم الثالث كانت في الواقع بصدد البحث عن التحقيق الفعلي للأمة، في حين كانت الأمم في أوروبا قد تشكلت منذ القرن الثامن عشر وازدهرت في القرن التاسع عشر، في مواجهة بعضها بعض في السباق نحو القوة. ويضيف إنه كان ينبغي إذن الاحتفاظ بتسمية «قومي» للحركات الأوروبية الباحثة عن بلوغ أوج القوة القومية وعن تراميها خارج حدودها؛ في حين أن مفهوم السعي إلى بناء الأمة المضطَهدة منذ أمد من قبل قوة خارجية، هو المفهوم المناسب.

تحدث عبد الملك أيضاً، فيما يتعلق بالعرب عن أمة «ذات طبقتين»، طبقة للأمة العربية تشمل كافة المجتمعات العربية وطبقة للمجتمعات الأساسية أي (المجتمع المصري، السوري، العراقي، المغربي، إلخ)، أي المجتمع «القطري» في لسان القوميين العرب الوحدويين. في الواقع - وهو ما سيكون لنا عَوْد إليه -، إن الهوية العربية أكثر تعقيداً، وتشتمل على عدة طبقات هوياتية: هويات الدول القطرية الناشئة عن التقسيمات الاستعمارية التي ترسّخت مع الزمن وقد تتناسق بدرجات مختلفة بالهويات الفرعية الجغرافية القطرية؛ الهويات السُّلالية، حيث تبقى بنى العائلة البطريركية (القبلية) قوية؛ وأخيراً، الهويات الطائفية الدينية (المسيحية من مختلف الكنائس والإسلامية من مختلف المذاهب - سنة، شيعة، دروز، علويون، إسماعيليون، إلخ). يجب أن نضيف إلى الهويات الفرعية الطائفية الهويات الإثنية: بربر، أكراد، آشوريين، تركمان، أرمن...، فهم عاشوا قروناً طويلة في تداخل متبادل سلمي مع العنصر العربي أو المُستعرب، وغالباً ما اختلطوا معه

عبر علاقات الزواج المتبادل؛ زد على ذلك، أن النخب المنبثقة من هذه الطوائف الإثنية، ظلَّت وتظل كقاعدة عامة، تتقن بالإضافة إلى لغتها الخاصة اللغة العربية. ومع ذلك، فقد تنامت مطالبات هذه المجموعات الأخيرة بالحكم الذاتي، على الأخص المطالبة بالهوية الثقافية، التي نمت ضمن سياق الحركة الشاملة في العالم لتعزيز وضع «الأقليات». وفي أقصى المواقف تبايناً، يمكن ذكر الصراعات المتكررة بين الأكراد والحكومات العراقية المتعاقبة (التي تندرج كذلك في المنافسات الجغراسية في قلب المنطقة) من جهة، ومن جهة أخرى، الاندماج الكامل للأرمن في المشرق العربي، حيث لَقَوا استقبالاً ودياً، وبخاصة منهم أولئك الناجين من الإبادة العرقية، التي تعرضوا لها طوال الحرب العالمية الأولى في السلطنة العثمانية المحتَضِرَة. كل ذلك يدلّ على حجم تعقيد البنية الهوياتية للمجتمعات العربية المعاصرة، وهو ما أدركه المفكرون القوميون.

تجدر الإشارة هنا إلى أربعة مفكرين كبار آخرين أضافوا إسهامات فكرية بالغة الأهمية إلى الإيديولوجيا القومية العربية. نشير هنا أولاً إلى ساطع الحصري (1880 - 1967)، وهو من أصل كردي، كان أحد المخلصين للملك فيصل وقد رافقه إلى العراق عام 1920، حينما تمّ تتويجه ملكاً على هذا القطر، الذي ورثه الانتداب البريطاني. وقد عُيّن حينذاك مديراً لوزارة التربية، وهو منصب شغله حتى عام . كان عمله غزيراً ذا طابعاً معرفياً. وقد رأى الحصري أن كافة عناصر الأمة، بالمعنى الحديث للكلمة، هي مجتمعة عند العرب، وبخاصة فيها اللغة، أي العنصر الأساسي في تكوّنها. وهو كان متأثراً كما يظهر بفكر الفيلسوف الألماني جوهان غوتليب فيخته (1762 - 1814) (Johann Gottlieb Fichte)، حول أهمية اللغة بوصفها عنصر التماسك القومي - إذ كيف تُبنى في الواقع أمة من دون أداة مشتركة للتواصل ما بين أفرادها؟ وهذا لا يمنع بالتأكيد استخدام لغات أخرى، يمكنها التعايش مع اللغة القومية الرئيسة، لكن ممارسة اللغة العربية كانت بالنسبة إلى الحصري، المعيار الأول للانتماء إلى الأمة العربية السائرة على طريق إعادة بنائها، بعد قرون من الاندثار. ولقد وصف الحصري أيضاً أخطار القوميات القطرية المحصورة في كيانات مناطقية ضيقة، كان المستعمر الأوروبي قد رسم حدودها عند نهاية الحرب العالمية الأولى. وتجدر الإشارة إلى أن إنتاج هذا المفكر غزير، إذ عالج الكثير من القضايا المتعلقة بالصعوبات التي يواجهها العرب في سعيهم إلى الاتحاد في كيان واحد. وهو انتقد بشدة الدعوات القومية القطرية التي تحاول، في رأيه، قطع الطريق

على قيام دولة عربية قومية موحدة.

وثمة مفكر كبير آخر هو السوري قسطنطين زريق (1909 - 2000)، رجل ذو أهمية فكرية كبيرة، نُشرت أعماله الكاملة من قبل مركز دراسات الوحدة العربية (الذي سأتحدث عن دوره لاحقاً). وقد روى قصة حياته مفكر عربي كبير آخر هو ِيز العظمة في كتاب قيّم نُشر له عام 2003[168]. زريق، المنحدر من أسرة عريقة من البورجوازية السورية مارس عملاً أكاديمياً مهماً، بداية بوصفه رئيساً لجامعة دمشق، ثم بوصفه أستاذاً يحظى بالاحترام في الجامعة الأميركية في بيروت، وأخيراً بوصفه رئيساً لمعهد الدراسات الفلسطينية (أنظر لاحقاً الفصل التاسع). يرى زريق أن القومية العربية ضرورة يفرضها التنظيم السياسي والاقتصادي للعالم الحديث المعتمد على صيغة انتظام الشعوب في دول قومية، تتمتع بأراض وموارد كافية. وبما أن العرب يتمتعون بكافة العناصر الأساسية التي تكوّن أمة، فإن الامتناع عن تحقيق الوحدة العربية هو تخلٍ خطير ورفض للحداثة الدولاتية، يُبقى على الدول مجزأة، كما هي موروثة عن المرحلة الاستعمارية، وفي حالة من الخضوع نسبة إلى الدول القومية الأوروبية الكبرى. وعلى صعيد التحصيل الضروري للعلوم والتقنيات من أجل تجاوز التخلّف الذي يفتك بكافة المجتمعات العربية، يجدر التوحّد وجمع الجهود، بدلاً من الإبقاء على كيانات دولاتية مشوّهة وغير متجانسة ديموغرافياً ومساحةً جغرافية. ولقد لقي عمل زريق صدى واسعاً في كافة أنحاء العالم العربي، مؤثراً بوجه خاص في حركة القوميين العرب (أنظر لاحقاً).

ولا بدّ من التوقف عند مفكر عربي كبير ثالث هو عبد الله عبد الدايم (1924 - 2)، وهو كان جامعياً سوري المنبِت من طراز رفيع، تماماً مثل قسطنطين زريق. كان للدايم مسيرة مهنية وأكاديمية جليلة في ميدان التربية. فبالإضافة إلى أنه كان وزيراً للتربية في سورية، فإن القسم الأعظم من مسيرته كان مسيرة اختصاصي محنّك في ميدان التطوير والتخطيط التربويين في البلدان العربية، وخبيراً لدى اليونيسكو لزمن طويل. وإلى جانب كتبه المتعلقة بمشاكل التربية في البلاد العربية، فإننا ندين له بعدد من الأعمال المهمة في المسائل القومية والإنسانية، وفي الاشتراكية والديمقراطية وسبل الوصول إلى بناء أمة عربية مستقلة.

لقد لخّص الدايم آراءه الثاقبة والواقعية حول القومية العربية في كتاب صدر له عام 1994، يعالج المسألة في إطار النظام العالمي الجديد بعد انهيار الاتحاد

السوفياتي وانتشار العولمة الاقتصادية[169]. وفي هذا المؤلّف، يجيب الدايم عن كافة الانتقادات الموجهة إلى القومية العربية، وقد تبنّى بعضاً منها فيما بيّن هشاشة بعضها الآخر. وهو يعتبر أن العمل بطريقة ناجعة يفيد منها البناء القومي، يقتضي اقتران «شرارتين»: «شرارة العقل الخالص، النقدي والتحليلي، وشرارة العاطفة الإيمانية. وفي نظره أنّ أي تفضيل لإحدى الشرارتين على حساب الأخرى يقود إلى شلل النضال القومي. ومن هنا ضرورة اللقاء بين أنوار العقل وجرعة من العواطف القوية، لكي يتمكن عمل عربي جاد وراسخ الجذور في آن من رؤية النور»[170]. وفي الواقع، يرى الدايم أن النقاش المجرد، خاصة من النمط البيزنطي، الذي قد يكون مجرداً من العواطف والإيمان والضمير، يقود إلى حالة من التردد المستمر والخوف، وفي نهاية المطاف الخضوع للأوضاع القائمة. لكن وفي اتجاه معاكس، إذا ما كانت العواطف والأهواء هي وحدها الفاعلة في أعماق الوعي، فإنه من الممكن أن تصبح حريقاً مدمراً، إذا لم يجرِ توجيهها وتأطيرها بأنوار العقل وقوة الفكر.

وثمّة صفتان رئيستان تميزان فكره القومي. تكمُن الأولى في قناعته بأن القومية العربية لا يمكنها النجاح إلّا إذا اعتمدت على المعطيات الاجتماعية - الاقتصادية للمجتمعات العربية، كما وعلى «بناء اشتراكية ذات وجه عربي، وبلغة عربية، وقادرة على الاستفادة من التجارب الدولية من دون أن تنسخها، وعلى الاعتماد على الوقائع القائمة كما على التاريخ والتراث العربيين»[171]. أما الصفة الثانية، فتقوم على إثبات أنه، في غياب قومية فعالة، لن يكون من الممكن قيام نهضة مستدامة وأنه لو خُيّرنا بين عولمة لاإنسانوِيّة وقومية إنسانوية، انبغى علينا خِيار القومية الإنسانوية من دون تردّد. ونلاحظ أخيراً في هذا الكتاب فصلين مهمين، يحلل الأول مرحلة الوحدة بين مصر وسورية (1958 - 1961) وأسباب فشلها، بينما يحلل الثاني جهود الإمبريالية البريطانية والصهيونية ودولة إسرائيل من أجل الحؤول دون قيام أمة عربية موحدة.

أخيراً، ومن بين المفكرين الذين كان لهم تأثير في جيلهم، ينبغي التوقف عند نديم البيطار، وهو لبناني توفي عام 2014، لا يقل عمله ضخامة عن عمل منظّري القومية العربية الثلاثة الذين سبق ذكرهم. إذ يدور محتور الكتب الخمسة عشر التي ألّفها حول إعادة قراءة تاريخ العالم والعرب بوصفه تاريخ التغيرات الثورية التي عصفت بمختلف المجتمعات. وفي هذه الرؤية، التي عبّر عنها منذ كتابه الأول،

إيديولوجيا الثورة (1964)، يدعو البيطار العرب إلى أن يصبحوا ثوريين وإلى تغيير مجرى تاريخهم. أما كتبه الأخرى فإنها شروح موسعة للكتاب الأول، وهو يحلل فيها تخلف المجتمعات العربية وعقلانية القومية وكذلك العقبة التي شكلتها ولادة دول عربية مجزأة، وفشل الإنتلجنسيا العربية في تحقيق الوحدة.

ولقد كَرَّس نديم البيطار اثنين من كتبه لتمحيص التجارب التاريخية الأوروبية، حيث بُنيت القوميات الكبيرة، لا سيما منها الفرنسية والألمانية، حول نواة مركزية، أخضعت أطرافها تدريجاً، إما بالقوة العسكرية الفظّة وإما عبر تحالفات ناتجة عن إقامة زيجات بين أفراد العائلات الملكية الحاكمة، وفي أغلب الأحيان عبر الجمع بين الاثنين. ولذلك يقدّر البيطار أن المنظرين القوميين العرب لا يسعهم الاكتفاء باستدعاء العوامل الطبيعية التي ينبغي أن توحّد العرب في دولة واحدة، أو الاكتفاء بالوعظ في الصيغ الاتحادية المختلفة؛ بل عليهم، على العكس من ذلك، إدراك أن القوة العسكرية لنواة مركزية، مثل مصر، يجب أن توضع في خدمة قيام وحدة على الأرض، علماً أن هذه الوحدة لا يمكنها أن تجد سبيلها إلى التحقق من تلقاء ذاتها، مكتفية بالقناعة القومية لا غير.

لاقت كتب نديم البيطار المتميزة بثقافة تاريخية عميقة رواجاً كبيراً في العالم العربي. لكن نظراً لكون مؤلفها عاش أطول فترة من حياته في الولايات المتحدة حيث كان يعمل أستاذاً جامعياً، فإن غيابه عن المشهد السياسي والثقافي العربي كان لا بدّ من أن يَحُدّ من تأثيره. وقد خُصِّص له بمناسبة وفاته العديد من المقالات في صحافة مختلف البلدان العربية وعلى مواقع الشبكة العنكبوتية المنادية بالقومية العربية.

التيارات السياسية الرئيسة المنادية بالقومية العربية

وَسَمَت عصرها ثلاثة تيارات كبرى مؤمنة بالفكر القومي العربي. ونقصد بها الإيديولوجية الساعية إلى بناء القومية لجمال عبد الناصر، وتلك العائدة إلى حزب البعث العربي الاشتراكي وكذلك إيديولوجية حركة القوميين العرب. حققت الحركة الناصرية اندفاعة استثنائية في جميع أنحاء العالم العربي، لأنها اندرجت في قلب مرحلة إزالة الاستعمار المتميزة بحرب الجزائر والحملة الفرنسية، البريطانية والإسرائيلية على مصر عام 1956، والتوترات ثم الحرب مع الدولة الإسرائيلية. ولقد

أثارت الشخصية الكاريزمية لناصر، معاصرةً تطور وسائل الاتصال السمعي البصري عن بعد، صدى واسعاً جداً للقومية المناهضة للاستعمار التي بشّر بها وللأفكار الاشتراكية التي أسهم في نشرها من خلال خطبه. لذلك أضحى رئيس الدولة المصرية، شخصاً معشوقاً في المشرق العربي كما في المغرب، خصوصاً بفعل الدعم الذي قدمه لجبهة التحرير الوطني الجزائرية. ولقد أصبحت القاهرة في تلك المرحلة عاصمة كل حركات التحرر في القارة الإفريقية.

أما حزب البعث وحركة القوميين العرب، فإنهما كانا أكثر تركيزاً على المشرق. استند الأول إلى نتاج عقائدي واسع النطاق، أبدعته في الأصل الإنتلجنسيا السورية، ولكنه استغنى بمساهمات مفكرين آخرين من الأردن والعراق وفلسطين ولبنان، مؤثراً في العديد من المفكرين العرب ممن انتمَوْا إلى جيل الخمسينيات والستينيات. أما الثانية فقد جسّدت اللحظة الثورية الراديكالية في المشرق العربي التي تعظّم شأنها من خلال إقامة وانتشار الكفاح المسلح لتحرير المنطقة من جميع القوى الرجعية والمعادية للتقدم وتصفية ما تبقى من احتلالات أجنبية، لا سيما في فلسطين وبعض الأجزاء من شبه الجزيرة العربية، التي كانت لا تزال بريطانيا تحتلها على أعتاب السبعينيات (أي ظفار وجنوب اليمن على وجه الخصوص). تأثرت الحركة كثيراً بالماركسية، فأدمجت مفاهيمها في خطابها الثوري.

تمثل هذه الحركات الثلاث، وجميعها وحدوية وعروبية، اتجاهات سياسية مختلفة. فكانت الناصرية حركة تعتمد النمط السياسي القيصري، جذبت الجماهير الغفيرة عبر الشخصية الكاريزمية لبطلها، ولكن على وجه الخصوص عبر المحتوى الواقعي والوضعي لخطابه، الذي لم يخلُ من النقد الذاتي. وعلى العكس من ذلك، كانت الحركة البعثية حركة مثقفين وحركة وجهاء سياسيين حريصين منذ زمن طويل على الحفاظ على الحياة البرلمانية وتعدد الأحزاب السياسية، قبل أن تغرق في أشكال مختلفة من الدكتاتورية العسكرية. ولقد تميزت نظريتها بميل قوي ورومانسي للميتافيزيقا وتعظيم مجد العرب وصفاتهم الأصيلة.

أخيراً، سعت حركة القوميين العرب، آخر حركة قومية هامة برزت على المشهد السياسي، إلى تجاوز إخفاقات الحركتين السابقتين عبر اعتماد التعمق في الراديكالية على جميع المستويات، منادية بالكفاح المسلح ضد أشكال الإمبريالية المتبقية في العالم العربي، وفي فلسطين بالتأكيد، نظراً لاستمرار احتلال الدولة

الإسرائيلية لأراضي عام 1948، ثم لأراضي عام 1967، وكذلك في جنوب شبه الجزيرة العربية، حيث الاستعمار الإنكليزي كان لا يزال موجوداً. وتجدر الإشارة إلى أن إيقاع التاريخ الفكري والسياسي للمشرق العربي في هذه المرحلة من تاريخه كان موزوناً على وتيرة النزاعات والحروب الكلامية بين هذه المذاهب الثلاثة والفروقات الداخلية في كل منها، وهي مذاهب لا شك في أهميتها.

وإذ نعتمد الترتيب الزمني، سندرس فيما يلي بالتعاقب إيديولوجية حزب البعث، ثم إيديولوجية الحركة الناصرية، وأخيراً إيديولوجية حركة القوميين العرب.

:

تُعتبر العقيدة البعثية اليوم مسؤولة عن سقوط العالم العربي. فالأحداث المأسوية في كل من العراق وسوريا، البلدين المتنافسين - وهذا ما يكوّن مفارقة مذهلة -، حيث وطّد حزب البعث هيمنته الكاملة على المجتمع، بالإضافة إلى الطبيعة الاستبدادية للنظامين، هي من العوامل التي أدت إلى تجاهل محتوى هذه العقيدة وإلى الامتناع حتى عن محاولة تحليل أسباب التناقض الحاد بين محتواها والممارسة السياسية التي ادّعت وفائها للعقيدة.

إن عقيدة الحزب المتكونة في الأربعينيات جذبت العديد من أفراد النخبة السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية في العالم العربي، وخصوصاً في المشرق. ويعتبر حزب البعث وريث الحزب المعروف باسم «عصبة العمل القومي»، التي تمّ تأسيسها عام 1933، وقد جمعت آنذاك العديد من المثقفين من لبنان وسوريا المناهضين للاستعمار. كان لهذا التنظيم برنامج اقتصادي اجتماعي ذو طابع تقدمي متقدّم بالنسبة لتلك الحِقبة[172]. في البداية، طوّر اثنان من المثقفين السوريين هذا التنظيم، هما ميشيل عفلق (1910 - 1989) وزكي الأرسوزي (1899 - 1968)، وهما ينتميان إلى الطبقة الوسطى الحديثة والمنفتحة على الثقافة الأوروبية، وبخاصة منها الفرنسية. ويعتَبر الأرسوزي عموماً الفيلسوف الذي كان له الإسهام الأكبر في صوغ العقيدة البعثية نظراً للأهمية التي طبعت كتاباته المرتكزة على معرفة موسوعية بالحضارة العربية وبثراء اللغة العربية الاستثنائي[173]. أما بالنسبة إلى عفلق، فإنّ كتاباته هي أيضاً عديدة، وقد أثّرت فيها الظروف السياسية، وكانت أكثر توجهاً نحو العمل المباشر ومستوحاة من تكوّنه الفكري في باريس - حيث درس التاريخ، أسوة بالأرسوزي.

إن عقيدة البعث، في الواقع، مشبعة بالوجودية والشخصانية، ولكن خاصة بالرومانسية القومية القوية، المتأثرة إلى جدّ بعيد بالنظريات القومية الأوروبية، التي تفاخر بالأمجاد الماضية للأمة، بهدف إعطاء زخم جديد وطني وخلّاق لإطلاق نهضة الأمة. ونجد في فكر البعث، أن الرؤية القومية الفرنسية تتمثّل في فكرة المساواة والإخاء بين كل العرب، بغض النظر عن أصولهم الجغرافية والدينية أو حتى العرقية والقبلية. والقوميتان الألمانية والإيطالية حاضرتان أيضاً بقوة في النصوص البعثية، بما أن المقصود في كلتا الحالتين، توحيد عدد الكيانات السياسية المنفصلة بعضها عن بعض، حيث يتشارك المواطنون كل من اللغة والثقافة والتاريخ. ومن الواضح أن غاريبالدي (Garibaldi) وبسمارك (Bismarck) هما قدوتان بالنسبة إلى البعثيين: الأول بوصفه مقاوماً للاحتلال الخارجي وقائد حرب أنصار؛ والثاني بوصفه رجل سياسي نجح في تحقيق الوحدة الألمانية حول مقاطعة بروسيا. لقد تأثرت إذن عقيدة البعث تأثراً بالغاً برومانسية، بل بتصوّف هاتين القوميتين الأوروبيتين، اللتين تفتخران بالروح الألمانية أو الإيطالية وبأمجاد الماضي، أي أمجاد القبائل الجرمانِيّة التي غزت أوروبا من جهة عنصر تأسيسي للقومية الألمانية، أو أمجاد الإمبراطورية الرومانية من جهة القومية الإيطالية. وكان لا بدّ لتأثير فيخته (Fichte) ولتمجيده اللغة الألمانية من أن ينعكس في مفاهيم القومية العربية، المتمحورة بدرجة كبيرة هي الأخرى حول وحدة اللغة العربية وجماليتها.

لذلك، وخلافاً للعقيدة الناصرية[174]، نجد عند بعض المفكرين البعثيين فكرة مفادها أن الوحدة العربية لا يمكن أن تتم إلّا بالقوة، سواء من أجل طرد المحتل، أم من أجل توحيد الأقطار العربية التي كانت خاضعة للسلطنة العثمانية، في دولة واحدة تجسّد الوحدة القومية. ومن هنا أيضاً، أبدى العديد من قادة الانقلابات العسكرية في المشرق رغبتهم في تجسيد القومية العربية الوحدوية، وذلك انطلاقاً من عام 1969 بغية إضفاء الشرعية على عملهم هذا، وهو تاريخ استيلاء صدام حسين على السلطة في بغداد. أدّى الصراع الضاري على قيادة الحزب، بين الدولتين البعثيتين في سوريا والعراق إلى انقسام خطير، سرّع في تآكل رصيد البعث والشعبية التي كان يتمتع بها سابقاً في بلدان مثل اليمن والأردن ولبنان وتونس والكويت.

أما الأخطر من ذلك، فلقد برز للعِيان عندما شنّ العراق الحرب عام 1980

ضد إيران، حيث كانت قد انفجرت ثورة شعبية عارمة، نتج عنها النظام الإسلامي الذي أقامه الإمام الخميني، إذْ أدانت سوريا الهجوم العراقي على إيران لتصبح بذلك الحليف العربي الوحيد للجمهورية الإسلامية العتيدة. كان هذا وضعاً غريباً، لأن الرئيس العراقي قدم نفسه بوصفه البطل الجديد للعرب في مواجهة الفرس، الذين حكمهم العرب سابقاً عند بداية الفتوحات في القرن الثامن، وبوصفه حامل القيم العلمانية للقومية العربية، وفاقاً لصيغتها البعثية؛ في حين تذرّع النظام السوري بالطابع المعادي للإمبريالية للنظام الإيراني الجديد، الذي خلِف نظام شاه إيران، وبأهمية التحالف معه للكفاح معاً ضد نوايا الولايات المتحدة ودولة إسرائيل في الشرق الأوسط. في السابق، أي في عام 1961، شكّل انفصال الوحدة بين مصر وسوريا المنشأة عام 1958 بناء على الطلب الملح من جميع الأحزاب السياسية السورية وعلى رأسها حزب البعث صدمة كبيرة للطموح العام إلى الوحدة العربية. وقد بدت هذه الوحدة أكثر سهولة عند الدعوة إليها خطابياً مما كانت عليه عند العمل الفعلي الميداني لتحقيقها. وفي تلك اللحظة، تجلّت بكل سطوعها الفجوة الهائلة بين الطموح المشروع إلى الوحدة الذي كان يحظى بالإجماع وبين تحقيقها في الواقع الميداني. إذ بدا أن واقع الدول الناشئة عن تقطيع أوصال السلطنة العثمانية، ومهما كانت مصطنعة في البداية، أصبح مذ ذاك فصاعداً عقبة يصعب التغلب عليها.

إن كل هذه التطورات السلبية والدراماتيكية أصبحت عاملاً قاتلاً لإيديولوجية حزب البعث وفكرة القومية الوحدوية التي لطالما مجّدتها. وكذلك كانت الحال بالنسبة إلى الأفكار الاقتصادية للحزب. فهي مثيرة للاهتمام، عندما تدعو لبناء اشتراكية عربية نوعية، ترفض الأفكار الماركسية المادية والمتناقضة مع القيم العربية التقليدية. ومع أن هذا المفهوم للاشتراكية العربية قد افتقر إلى الوضوح، إلا أنها هدفت إلى وضع الاقتصاد في خدمة رخاء المواطنين وتكافؤ الفرص فيما بينهم. وفي الواقع، تعلق الأمر بفكرة «الدولة - الراعية» الهادفة إلى القضاء على التخلف الاقتصادي، وتتيح للفئات الريفية أو المدينية الفقيرة الحصول على التعليم والرعاية الصحية، وبالتالي تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص. وهذه هي تقريباً الرؤية الاقتصادية ذاتها التي استقوت بها الناصرية.

للأسف، في الممارسة العملية، بين انفصال الوحدة بين سوريا ومصر في عام 1961، ثم إخفاق الاتحاد الثلاثي بين مصر الناصرية وسوريا والعراق تحت حكم

البعث في عام 1963، وبعد انقلاب عسكري جديد وقع عام 1966 في دمشق، قامت راديكالية اقتصادية في سورية، قادت إلى تأميمات ضخمة، بما في ذلك تأميم المؤسسات الاقتصادية الصغيرة والمتوسطة الحجم، مما أدى إلى هروب قسم كبير من النخبة الاقتصادية للبلد وأسهم في تشويه سمعة الحزب وعقيدته. في هذه الأثناء، استولى صدام حسين في العراق على الحزب وجهاز الدولة ليفرض فيه ديكتاتورية شرسة، تمكّنت مع ذلك من تحقيق تنمية متسارعة للبلاد، اقتصادية واجتماعية وعسكرية. غير أن المكتسبات المهمة هذه تمّ تبديدها نتيجة لأخطاء جسيمة متتالية ارتكبها رئيس الدولة بخوضه الحرب ضد إيران في عام 1980، ثم غزو الكويت في عام 1990.

أخيراً، وفي حين أنه لم يكن لينكر حزب البعث دور الدين في تكوين الأمة العربية واستطاع حتى الاحتفال به عند الحاجة[175]، معتبراً أن نبوة محمد قد بلورت الوعي الجماعي للعرب، اكتسب هذا الحزب لوناً علمانياً أكثر جرأة خلال هذه المرحلة نفسها. فقد سعى الحزب في سوريا إلى إلغاء ذكر الهوية الدينية في الدستور وذكر أهمية الشريعة الإسلامية كمصدر للقوانين، كما قام بتأميم المدارس الخاصة (بما في ذلك المدارس المسيحية)، ودخل في صراع أكثر حدّة ضد جماعة الإخوان المسلمين. وعلاوة على ذلك، لا بدّ من الإشارة إلى أن الحزب جعل من «عظمة» العرب عاملاً جوهرانياً، بحيث أصبح واحداً من الشعارات الكبرى له، بوصف العرب أمة «ذات رسالة خالدة»، وبالتالي خَلَق «مركزية على الذات» مفرطة.

أما الجانب السلبي الأخير في ممارسة الحزب، في العراق كما في سوريا، فإنه تمثل في تعزيز السلطة الاستبدادية والفردية لرئيسي الدولة، صدام حسين وحافظ الأسد، والتسلط البالغ القسوة للعديد من الأجهزة الأمنية على الحياة اليومية للمواطنين وطرق تفكيرهم وشبكة علاقاتهم الاجتماعية والسياسية، وكذلك نفوذ أسرة رئيس الدولة المباشر في الإدارة السياسية والاقتصادية والأمنية.

في المحصلة لا بدّ من مزيد من الدراسات والتحليل مستقبلاً في ظاهرة القومية العربية على الطريقة البعثية والناصرية وأدبياتهما وأفكارهما، خاصة وأنهما تشكلان جزءاً لا يتجزأ من تاريخ العالم العربي المعاصر. ففي مرحلة أو أخرى من مسيرتهم السياسية، انضمّ عدد لا يحصى من المثقفين إلى حزب البعث أو التيار

الناصري. وقد نشر أحدهم، منيف الرزاز (1919 - 1984) عام 1967، نقداً مقنعاً وغنياً لأخطاء الحزب - الذي كان أحد قادته - متناولاً بخاصة سلوك الحزب خلال حِقبة الوحدة مع مصر، وتلك التي أعقبت انهيار هذه الوحدة[176].

:

أصبحت الناصرية بسرعة كبيرة مدرسة مهيمنة للفكر السياسي في العالم العربي. ولقد وصفتُ في مؤلف آخر الكاريزما الشخصية لرئيس الدولة المصرية والدور التوجيهي الكبير الذي لعبته خطبه العديدة[177]. فإن كان ناصر (1918 - 1970) لم يضع سوى كتيّب صغير بعنوان فلسفة الثورة (1953)، يلخّص فيه رؤيته للدور الجغراسي لمصر في عالم الحرب الباردة، فإنّ خطبه المجموعة بلغت عدة مجلدات. وقد كانت خطبه تسمع برهافة، كما كانت قراءة كتيّبه قراءة واجبة على كل شخص معني بالسياسة في مصر والعالم العربي، فأصبح لِكلَيْهما بالتالي صدى استثنائياً في الحياة السياسية للمنطقة.

تؤكد «الرؤية الناصرية» - وهو عنوان لمجموعة نصوص في فكر عبد الناصر للصحافيين الفرنسيين البارزين بول بالطا (Paul Balta) وكلودين رولو (Claudine Rulleau)[178] -، كما تظهر من خلال كتيب «فلسفة الثورة»، على الدور المركزي لمصر في حركة التحرر الوطني التي امتدت حينذاك إلى جميع المستعمرات الأوروبية القديمة في إفريقيا وآسيا. في الواقع، يعتبر ناصر أن رسالة مصر تكمن في حشد الطاقات التحررية نظراً لوقوع أرض الكِنانة في وسط دوائر ثلاث: العالم العربي وإفريقيا والعالم الإسلامي. وهذا ما يفسر الدور المركزي الذي لعبه ناصر في تأسيس حركة عدم الانحياز، جنباً إلى جنب مع تيتو (Tito)، نهرو (Nehru)، وسوكارنو (Soekarno). ولقد أصبحت القاهرة تحت قيادته، مركز جذب للعديد من حركات التحرر الوطني، خصوصاً في شمال - إفريقيا وجنوب الصحراء، الأمر الذي أكسب مصر نفوذاً سياسياً وثقافياً وفكرياً لن تحظى به لاحقاً.

إن ثقل مصر الناصرية في العالم العربي قد ساهم في تأكيد موقعها المركزي في الجغراسية العالمية. فمنذ أيام محمد علي تمتعت مصر بتأثير كبير في المشرق. وكانت القاهرة هي التي اختيرت في عام 1945 لتكون مقراً لجامعة الدول العربية، التي كان أمناؤها العامون المتعاقبون مصريين، باستثناء الحِقبة ما بين

عامي 1980 - 1989 عندما تم استبعاد مصر من جامعة الدول العربية، بسبب توقيعها سلاماً منفرداً مع إسرائيل. ولقد أصبحت مصر بشكل طبيعي عنصر توحيد العالم العربي. ومع ذلك، فإن الدعوة إلى اتحاد الكيانات العربية الناشئة عن تفكك السلطنة العثمانية لم تأتِ من ناصر، بل من القادة السوريين الذين طالبوا بإصرار بالوحدة مع مصر، بَدءاً من منتصف الخمسينيات. غير أن هذه الوحدة في جمهورية عربية متحدة عابرة، الذي جرى الإعداد لها بشكل سيئ وتنفيذها بعجالة عام 1958، قد انحلّت بعد أعوام ثلاثة على قيامها، بانقلاب عسكري قام به ضباط سوريون عام ، بمباركة أهمّ حزب سياسي وحدوي سوري، أي حزب البعث. لم يحاول ناصر يومها الحفاظ بالقوة على هذه الوحدة، الأمر الذي اعتبر هزيمة لنظامه، ولكن أيضاً هزيمة لكل الإيديولوجية الوحدوية؛ في حين أنه كان من المحتمل أن يكون مصير العالم العربي مختلفاً لو قام الجيش المصري، الأقوى من الجيش السوري بالتأكيد، بإعادة تثبيت نهائية الوحدة.

على أية حال، سبّب الأمر صدمة كبرى وخطيرة بالنسبة إلى القوميين العرب وإلى الفكر الوحدوي الذي كان يحفّزهم. فحكم منذ ذلك الحين فصاعداً على جميع التجارب المتلاحقة لإقامة تجارب وحدوية أخرى بين الدول العربية بالإخفاق، نتيجة مناورات عقيمة بين قادة متنافسين فيما بينهم، جهدوا لتوطيد هيمنة الدولة التي يتولَّوْن حكمها على الدّول الأخرى[179].

للأسف، نادراً ما دُرس فكر عبد الناصر بشكل معمق، وينسحب الأمر عينه على فشل هذه المحاولة الأولى. في الواقع، يظهر ثراء فكره في خطبه التوجيهية الطابع العديدة، وهي كانت موجهة إلى الشعب المصري بقدر ما كانت موجهة إلى المجتمعات العربية الأخرى، لكونه تطرّق فيها إلى أهم قضايا المجتمعات العربية في هذه المرحلة، أي التخلف الاقتصادي وسبل التغلّب عليه، وتفسير دور الطبقات الاجتماعية في مصر في الكفاح الهادف إلى الخروج من هذا التخلّف ومن التبعية للقوى العظمى، بالإضافة إلى تحليل سياسات تلك القوى وإدانتها، والسياسات التي تمارسها بعض الدول العربية المحافظة الحليفة لهذه القوى والموصوفة «بالرجعية»، وهي كلها موضوعات متواترة عالجها هذا الفكر الحيّ المتيقظ.

إنما تجدر الإشارة هنا إلى كتاب مكرّس لدراسة محتوى اللغة الناصرية وبنيتها، لكنه ظل تقريباً يتيماً ومهمشاً وسط الكتابات الفقيرة بالفرنسية والإنكليزية

وحتى العربية[180]. بيّنت فيه المؤلفة، مارلين نصر، كم كان فكر الزعيم المصري ملتصقاً بالواقع الوضعي الدنيوي والاقتصادي في تلك الحِقبة. كما بيّن هذا البحث كم كان الخطاب الناصري بعيداً عن مرجعية الهوية الدينية أو عن استحضار القيم المتضادة بين الشرق والغرب. فالدراسة هذه تؤكد على أن عبد الناصر كان في الواقع مناضلاً مناهضاً للإمبريالية، ولكنه منفتح تماماً على الحداثة الصناعية. كان فكره بالتالي علمانياً وواقعياً.

ولا غرابة في أن الإدانة القاسية التي أصابت هذا الفكر على لسان جميع نقّاد الإيديولوجية القومية العربية، بوصفه فكراً غوغائياً مسؤولاً عن ارتكاب عبد الناصر أخطاء قاتلة في معركته ضد القوى الكبرى، كما ضد دولة إسرائيل، مما أسفر عن هزيمة 1967 المؤلمة، التي لا يزال العالم العربي يعاني منها، حتى بعد مرور أكثر من نصف قرن عليها. يضاف إلى ذلك، أن ناصر كرّس حكم الحزب الواحد في مصر، وكذلك حكم الأجهزة الأمنية، مقدّماً بذلك الأنموذج الذي سيقتدي به قادة آخرون «ثوريون»، والذي أفضى إلى قمع الحريات العامة والتأميم العشوائي للشركات المحلية أو الأجنبية. لا يفتقر هذا الاتهام إلى مسوغات، ولكن الادعاء المبني على هذا النحو يخلو من ذكر مقيّدات السياق الجغراسي حينذاك والظروف التاريخية القاسية، سواء على صعيد السياق السياسي والثقافي، أو سياق تصفية الاستعمار ومعاداة الإمبريالية السائد في العالم الثالث، أو أيضاً سياق التأثير القوي للأشكال المختلفة من الماركسية في أوروبا، كما في نخب المجتمعات المستَعمَرة.

ولا بدّ هنا من ذكر عودة اسم جمال عبد الناصر إلى الواجهة بمناسبة الأحداث الثورية في مصر عام 2011. فالحزب الإصلاحي الرئيس الذي تأسس عام 2012، أي حزب الاتحاد الناصري بقيادة حمدين صباحي، أعلن صراحة انتسابه إلى فكر عبد الناصر، الذي ارتفعت صوره خلال العديد من المظاهرات الشعبية.

لذا، ربما قد حان الوقت لأن ينكبّ الفكر العربي، ضمن رؤية معرفية أفضل لتاريخ العالم العربي المعاصر، على هذه الحقبة «الناصرية» التي كانت موضوع القليل من الدراسات. ولعل قد الوقت قد حان أيضاً لتجاوز الانشقاق العميق بين المثقفين العرب المعادين لكل شكل من أشكال القومية العربية، وهم الذين يتذرعون متوسّلين حجّة واقع هذه القومية التي أنتجت أنظمة ديكتاتورية كانت من بين الأسباب العديدة للتطورات الدراماتيكية التي حلّت بالمنطقة، من جهة؛ وبين

أولئك الذين ظلّوا، من جهة أخرى، مقتنعين أنه في غياب إيديولوجية هوياتية حديثة وفي غياب تطوير قِيَم سياسية مشتركة، من شأنها ترسيخ شكل من أشكال التضامن حولها بين الدول العربية، فإن المجتمعات العربية ستستمر في التآكل والتفكك تدريجاً، بفعل عوامل تقسيمية متعددة، داخلية في كل مجتمع، أو بين المجتمعات. وهذا ما أظهرته الأحداث الخطيرة والعنيفة التي أخذت تزعزع العالم العربي منذ اندلاع موجة الانتفاضات الشعبية العربية في كانون الثاني/يناير من العام 2011، مقدّمة ذرائع جديدة لتدخل القوى الأوروبية والولايات المتحدة وتركيا. إن فكر جمال عبد الناصر ما يزال مجهولاً إلى حدٍّ بعيدٍ بالنسبة إلى الأجيال الشابة؛ وبخاصة في ظل غياب تام لأية دراسة أكاديمية دقيقة للمئات من الخطب التي ألقاها خلال حياته القصيرة والتي أثَّرت أشدّ تأثير على فكر جيل الخمسينيات برمّته.

:

تأسست نواة هذه الحركة وَسْط الجسم الطلابي في الجامعة الأميركية في بيروت. خلافاً لجامعة القديس يوسف في بيروت التي أسسها الآباء اليسوعيون والتي يظل جمهورها الطلابي محصوراً إلى حدّ بعيد بأبناء البورجوازية المسيحية اللبنانية، كانت الجامعة الأميركية مكاناً للاختلاط بين الطلاب العرب من جميع الجنسيات، كما بين المسيحيين والمسلمين، مشكّلة بذلك بيئة مؤاتية لتفتح التطلعات الثورية العربية. ولقد كانت هذه الجامعة مُلتقى العديد من المفكرين الذين سيتشاركون في تحرير الوطن العربي الكبير من جميع أشكال الاستعمار والاستلاب. وكان لهؤلاء المفكرين همّان رئيسان، أعني تحرير فلسطين من سيطرة الكيان الصهيوني الاستيطاني الجديد، ورحيل الإنكليز الذين كانوا لا يزالون يحتلون أجزاء كبيرة من جنوب شبه الجزيرة العربية في أوائل الستينيات.

ومن أجل هذين الهدفين تشكلت حركة القوميين العرب، التي أسسها طالب فلسطيني يدرس الطِّب في الجامعة الأميركية، هو جورج حبش، كما تشكّل لها امتداد في شبه الجزيرة العربية، هو جبهة تحرير جنوب اليمن المحتل (FLOSY)[181].

أما ملهم هذه الحركة، فإنه كان رجل ذو مكانة فكرية وأكاديمية مرموقة تحدثتُ سابقاً عن دوره المهم، هو قسطنطين زريق، ابن البورجوازية الدمشقية العريقة. ارتقى زريق المراتب الأكاديمية، وحظي بالمزيد من الاحترام، لا سيما وأنه

شغل على التوالي منصب عميد جامعة دمشق، ثم منصب رئيس الجامعة الأميركية في بيروت. لكنه مع ذلك لم يتسلم إطلاقاً أية مهمة في حركة القوميين العرب أو في أي حزب قومي آخر؛ بل مارس تأثيره الكبير من خلال إنتاجه الفكري الغني الذي يدور حول موضوعة الوحدة الضرورية بين العرب وفق الأنموذج القومي السائد، المنظِّم لكل أنواع الحداثة وأنماط العلاقات الدولية، الذي يخضع العرب لها ولا يمكنهم الإفلات منها. وهكذا، ينبغي للعرب حسب زريق أن يقبلوا متطلبات الحداثة من أجل النجاح فيه ونيل الاحترام، أي إنشاء أمة قوية مرتكزة على دولة «تنموية» تكفل التعليم والصحة وامتلاك العلوم والتكنولوجيا. وبالنسبة إلى زريق، تُفسَّر الهزيمة في مواجهة إسرائيل بعجز العرب عن الانتظام وفاق الأنموذج القومي الحديث وعن النجاح في حيازة العلوم والتكنولوجيا.

تبدو عقيدة القومية العربية إذن وكأنها كانت أكثر التصاقاً بمجتمعات المشرق مما كانت عليه في المغرب العربي. وهي فضلاً عن ذلك، وكما سنرى في الفصل اللاحق، في منافسة مع أشكال أخرى من القوميات التي تتمسك بالحدود التي رسمها الاستعمار، أو تستند إلى أشكال مختلفة من الهويات الفرعية.

الفصل التاسع
الأشكال الأخرى للقومية في العالم العربي

يجب ألّا تنسينا دراسة النظريات الرئيسة للقومية العربية أشكالاً أخرى من التعبير عن الهوية. ذاك هو الأمر بالنسبة إلى نظرية أنطون سعادة (1904 - 1949)، مؤسس الحزب القومي السوري الاجتماعي، وبالنسبة أيضاً إلى الأشكال النوعية للقوميات المغاربية. إلّا أنه، كما سنرى، يظل إلى الآن الوعي الثقافي واللغوي هو القاسم المشترك للأنماط المختلفة للمجتمعات. من جهة أخرى، سنختتم هذا الفصل بذكر مؤسستين ثقافيتين قوميتين وعروبيتين مهمتين، أعني بهما مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد الدراسات الفلسطينية، وهما حيّزان مرموقان يهدِفان إلى الحفاظ على الوعي السياسي العربي وذاكرته.

الحزب القومي السوري، حركة قومية نوعية

نجد في المشرق العربي حزب آخر كبير عابر للدول القطرية هو الحزب القومي السوري الذي لعب دوراً سياسياً فاعلاً مميزاً في المشرق في الحِقبة ما بين عامي 1940 و1975. لا ينادي الحزب بالقومية العربية، بل بقومية مبنية على فكرة وحدة الثقافة والحضارة ضمن إطار منطقة ما يُسمّى «بلاد الشام». وبناء على ذلك، لم تكن تلك الرؤية لتشتمل على كل من المغرب ودول شبه الجزيرة العربية. أنطون سعادة هو مرشد الحزب ومؤسسه؛ أصله من جبل لبنان، وهو ابن طبيب مهاجر إلى أميركا اللاتينية، حيث برز كشخصية فكرية في عالم الاغتراب العربي[182]. كان لأنطون مسار سياسي وفكري مؤثر، لكنه انتهى نهاية مأسوية.

عاد أنطون سعادة إلى لبنان عام 1932 وفيه أسس في العام نفسه الحزب

القومي السوري، وهو حزب علماني نضالي قد انتشر بشكل كبير بين كافة الطوائف الدينية في المشرق. إن عقيدة الحزب التي صاغها مؤسسه كانت قومية ومناهضة للإمبريالية في آن. مع ذلك، فإن الأمة التي كان يحلم بتوحيدها لم تكن الأمة العربية، بل الأمة السورية بالمعنى الواسع للكلمة، أي المناطق الجغرافية حيث ازدهرت الحضارة الآرامية - السريانية التي سبقت مباشرة الحضارة العربية الإسلامية. ويُقصد بذلك «بلاد الشام»، المشتملة على الأقاليم التي دارت دوماً في فلك هذه المدينة الكبيرة ذات التاريخ العريق منذ العصور القديمة، مثل فلسطين، والبادية الأردنية، والساحل الفينيقي لشرق المتوسط، وكليكية القديمة وسائر السَّفح الجنوبي من حوض بلاد ما بين النهرين، الذي عرف هو الآخر الحضارة الآرامية.

بالنسبة إلى سعادة، تميّزت هذه المنطقة بتجانسٍ اجتماعي وثقافي قوي: فاللغة العربية التي يُنطق بها فيها هي نفسها عملياً، والهندسة المعمارية للمدن أو للبنى الريفية متماثلة فيها. ويجمع المنطقة تاريخ مشترك، إذ شهدت الغزوات نفسها وقدوم الحضارات المختلفة (اليونانية، الرومانية، البيزنطية والعربية) عينها. وقد كانت موحّدة في ظل السلالات اليونانية، ثم في ظِلّ حكم الخلافتين الأموية والعباسية. وكانت دمشق تشكّل دائماً المركز المديني الأهم والأكثر تأثيراً ومقراً للحكام الأقوياء، بَدءاً من حكم الأتراك الطويل. يقدّر سعادة، الذي لا ينكر علاقات القربى مع المجتمعات العربية الأخرى في شبه الجزيرة العربية أو المغرب العربي، أن الأمر الملِحّ أولاً هو إنشاء الأمة السورية (بالمعنى الواسع الذي أعطاه لها).

لم يتوقف سعادة ذو الثقافة الواسعة عن تحريض «السوريين» ضد الضعف القومي الموروث عن عصور الهيمنة الخارجية. ولأن هيمنة الفرنسيين والإنكليز كانت الأخيرة تاريخياً، فقد كرَّست بشكل مصطنع حدوداً دولية حيث كان لا ينبغي وجودها، وهي هيمنة أجَّجت نمو الخصوصيات الفرعية الطائفية أو الإثنية. لذلك كان الحزب الذي أُسسه مكرّساً لكسر الحدود المصطنعة القائمة بين فلسطين، لبنان، وسوريا، التي حاولت فرنسا، خلال بضع سنوات، تقسيمها إلى دويلات طائفية (علوية، درزية، سنّية). يرى سعادة أنه لا بدّ من النضال ضدّ النمو المصطنع للهويات الفرعية الطائفية التي شجعتها فرنسا الاستعمارية في كل من سوريا ولبنان، موجِدَةً ما يدعوه بـ «الهوية الانعزالية»، أي الساعية إلى الانعزال عن بيئتها الطبيعية الأرحب وإلى تأسيس مجتمع منفصل[183].

لهذا السبب، لم تكتب لهذا الرجل ذي الطبع الحديدي والأفكار البالغة الوضوح، إلّا حياة قصيرة فاعلة ونشطة، انتهت نهاية مأسوية في تموز/يوليو من العام 1949، عندما تمّ ترحيله قسراً من سورية إلى لبنان حيث خضع لمحاكمة فورية وأُعدم رمياً بالرصاص، على خلفية اتهامه بالعمل على تقويض أسس الدولة اللبنانية واستقرارها.

اتهم سعادة أيضاً بميول فاشية، لأنه نظَّم حزبه على غرار الأحزاب الفاشية الأوروبية وسمح بمناداته بالزعيم، وهو مصطلح عربي يشير للقائد الكاريزمي الذي يحسن زرع الحماسة في صفوف الحركة التي يقودها[184]. أعيد نشر آثاره المكتوبة، وهي عديدة، عام 2001 من قبل المؤسسة الثقافية التي تحمل اسمه، وذلك في اثني عشر من المجلدات، تضمّ الكتب والمقالات والرسائل. من بين أعماله الرئيسة، نذكر: نشوء الأمم، وهو مصنّف شامل في الأنثروبولوجيا التاريخية (1938)؛ المسيحية والإسلام والقومية، وهي دراسة علمية للعلاقات بين الديانتين التوحيديتين الكبيرتين ولنمو الظاهرة القومية (1940)؛ الصراع الفكري في الأدب السوري، وقد نُشِر عام [185]1942.

ومع أن الحزب شهد بعد وفاته انحداراً تدريجياً ناتجاً عن النزاعات حول خلافته وعن القمع الذي تعرض له في سوريا أو خارجها، فإنه ظلَّ بؤرة قومية علمانية مهمة، جذبت خلال عقود عديدة الكثير من الشخصيات الشابة الباحثة عن قومية أفضل تمركزاً جغرافياً وثقافياً، وأشدّ رفضاً للتعصب الطائفي المستشري، وبخاصة في لبنان.

القوميات المغاربية

خلافاً للمشرق، حيث لعبت القومية العربية دوراً رئيساً في الحياة السياسية لمختلف الدول الناشئة عن تفكك السلطنة العثمانية، ركزت الأحزاب المشكّلة في المغرب العربي بخاصة على الكفاح من أجل الاستقلال، في حدود الدول المرسومة على يد فرنسا الاستعمارية. كانت المطالبة بالاستقلال تتركّز إذن على تحرير الدولة، وليس على تحقيق وحدة عربية أو على الأقل وحدة بين الكيانات المغاربية.

لنتذكر أن المغرب مكون من نواة ثلاثية الكيانات: الملَكية المغربية العريقة

في التاريخ التي عرفت كيف تحافظ على استقلالها إزاء السلطنة العثمانية، ولكنها فقدته في عام 1908 لمصلحة الوصاية الفرنسية؛ إلى جوارها من الشرق، الجزائر وتونس وكلتاهما ولايتان عثمانيتان على امتداد عدة قرون، قبل سقوطهما تحت السيادة الفرنسية بتواريخ وأوضاع مختلفة (ضمّ الجزائر إلى الأراضي الفرنسية، نظام حماية في كل من تونس والمملكة المغربية). ولا بدّ لنا أن نضيف الأقاليم الليبية (برقة، طرابلس، إلخ) التي ظلّت هي الأخرى تحت الحكم العثماني حتى الاحتلال الإيطالي في عام 1911، وكذلك موريتانيا، العربية جزئياً...

لقد تمّ توظيف «عدم التجانس»، في الكيانات المغاربية من قبل المستعمر، هو ذلك القائم ما بين مختلف المجموعات المبنية على النمط القبلي للأمازيغية، أي البربرية، وبين الهوية العربية. وثمّة تمايز برز في الهوية اليهودية المحلية، بعد أن منح مرسوم كريميو (le décret Crémineux) عام 1870، الجنسية الفرنسية للجزائريين من الدين اليهودي. كما لا بدّ من ذكر وجود القبائل الكبيرة التي تعيش في الصحراء الكبرى، مثل الطوارق.

كان همّ النخب التي تقود النضال ضد الاستعمار، ضمان تماسك الحركة القومية، التي ظلّت محصورة في إطار الدولة «الحديثة» المفروضة من قبل فرنسا. وهكذا، فإن ما طرح أولاً على الأغلب، وأكثر من العروبة، كان الإسلام، الذي يجمع البربر والعرب. وفوق ذلك، كانت تجمع في المغرب السلالة العلوية ما بين الهوية الدينية والهوية الوطنية، في حين نجحت ملَكية السنوسيين في ليبيا في تأمين تماسك وطني واهٍ. من جهة أخرى، كانت معظم النقابات العمّالية التي تشكلت على الطريقة الفرنسية وضمّت العديد من الشيوعيين المحليين، قوة مهمة أيضاً في مناهضة الاستعمار.

وهكذا تشكلت أربع حركات وطنية، عميقة الجذور في واقع الدول القطرية. أولاً، جبهة التحرير الوطني الجزائرية، التي أنشئت في عام 1954 لشن حرب التحرير التي استمرت سبع سنوات. وقد أصبحت الجبهة حزباً جماهرياً ذي إيديولوجية عربية إسلامية في آن، ولكنها سرعان ما اصطبغت بنزعة اشتراكية قوية. ولقد حافظت الدولة الجزائرية على هذه القومية القوية التي تجذّرت بعد الاستقلال عام 1962، سواء في توجه اشتراكي حتى إصلاحات نهاية الثمانينيات، أو في توجّه عالم - ثالثي ومُعادٍ للإمبريالية. بعد أن قام العقيد هواري بو مدين على

انقلاب عسكري أزاح الرئيس أحمد بن بيلا في حزيران/يونيو من عام 1965، توسّع دور الجزائر كمركز رئيسي لدعم حركات التحرر من الاستعمار، فنابت بذلك جزئياً عن مصر الناصرية بعد رحيل جمال عبد الناصر في العام 1970 والانعطافة الموالية للغرب، التي قام بها الرئيس السادات في مصر.

ثم ظهرت «البورقيبية»، نسبة إلى اسم الحبيب بورقيبة (1903 - 2000)، أول رئيس لتونس (التي نالت استقلالها في العام 1956)، وقد أعطى لهذا البلد وضعه كطليعة العلمانية وتحرر المرأة في العالم العربي. وأخيراً، في المغرب، نشأ تحالف العرش والحركة الشعبية تحت القيادة الاشتراكية لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية (USFP). كان المهدي بن بَرْكَة (1920 - 1965)، القائد السياسي المناهض للإمبريالية، البطل الملهم لهذه القومية المغربية، وقد تمّ اختطافه في باريس عام 19، ربما بأمر من الملك الحسن الثاني، من دون أن يتمكن أحد من العثور على جثته. كان بن بركة شخصية بارزة ومؤثرة في حِقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، مناضلاً في آن واحد من أجل استقلال بلاده والبلاد العربية كافة، بالإضافة إلى كافة دول العالم الثالث. كان كذلك لاعباً رئيساً في الجهود المبذولة لتوحيد دول العالم الثالث في الحركة من أجل جمع القارات الثلاث (Tricontinentale)، التي عقدت جلساتها الأولى في هافانا في كانون الثاني/يناير من العام 1966، تتويجاً لجهود الدول التقدمية في حركة عدم الانحياز. وثمّة كتاب استرجع الدور المفتاحي الذي لعبه بن بركة من أجل إنجاح هذه المبادرة، مؤكداً بذلك بعده العروبي والأممي في آن معاً[186]. ولقد طبع القائد المغربي بشخصيته القوية هذه المرحلة من الآمال الثورية، وتشكل كتاباته السياسية وثيقة استثنائية لهذا الفكر القومي والأممي الثوري في آن، الذي اكتسح العالم العربي خلال الستينيات[187].

ومن ناحيتها، قادت قضية أجزاء الصحراء المستعمرة من قبل إسبانيا التي أخلتها عام 1974 إلى نزاع ضارٍ بين الجزائر، التي كانت - وما تزال - تدعم حركة التحرير المحلية، أي جبهة البوليساريو (Front Polisario)، والمملكة المغربية التي تسعى إلى تأكيد سيادتها على هذا الإقليم الذي كانت تطالب به، باعتبار أنه كان يعود لها تاريخياً حسب ادعائها. ولا تزال هذه القضية تفسد حتى يومنا هذا العلاقات بين الدولتين اللتين أغلقتا الحدود المشتركة بينهما منذ عام 1994، وعطّلت انتظام عمل اتحاد المغرب العربي، منذ تأسيسه في العام 1989 في لحظة عابرة من الوفاق بين المغرب والجزائر. في الواقع، أعاق المغالاة القومية القطرية المحلية،

في كل من البلدان الثلاثة، نمو قومية عربية أو مغاربية جامعة، بل إنه حال دون تبنّي العقائد القومية العربية الكبيرة المشرقية على نطاق واسع (باستثناء شغف قوي بالإيديولوجية الناصرية وبعض التعاطف مع العقيدة البعثية).

في ليبيا، ألغى انقلاب العقيد القذافي، عام 1969، النظام الملكي، معلناً بقوة واندفاع انتسابه إلى الإيديولوجية الناصرية، لا بل وِراثتها. وهكذا فإن الرئيس الجديد للدولة كان «وحدوياً» طامحاً للعمل من أجل الوحدة العربية. وهو حاول على التوالي توحيد ليبيا مع مصر ثم مع تونس، من دون أن تتجسد مثل هذه المشاريع واقعاً على الأرض. فاستدار الزعيم الليبي غير المحبوب من قبل أنداده العرب بسبب طيشه، مغتاظاً، نحو دول إفريقيا جنوب الصحراء حيث قدّم لها موارده المالية النفطية كوسيلة لاكتساب القدرة على ممارسة تأثير قوي في عدة دول من هذه المنطقة. لكن ليبيا، المشدودة بين المغرب والمشرق لم تجد هويتها حتى لو كانت كما دول المغرب الأخرى تعرّف نفسها بأنها عربية وإسلامية على حد سواء. ولقد أظهر سقوط القذافي في عام 2011، في أعقاب الثورة الشعبية والهجوم العسكري للحلف لأطلسي، هشاشة بناء الدولة الليبية، في حين أن الدول الأخرى صمدت أكثر في وجه رياح التغيير المتمثّلة بتقويض الأنظمة القائمة.

أشكال أخرى من القوميات الهوياتية في العالم العربي

لإكمال هذا الفصل حول تاريخ الفكر العربي، ينبغي التوقف عند نمو أنماط أخرى للقوميات التي يمكن أن تسمى بالنزعة الهويتية. هذه القوميات الهويتية، التي لا تزال قائمة، تستمد مصادرها من عوامل متنوعة. يتمثل الأول في توطد كيانات الدول التي قامت غداة الحرب العالمية الأولى. إذ انبغى على قادتها صوغ هوية للدولة، تعزز سلطتهم، لا سيما في مواجهة موجة القومية العربية الوحدوية الصاعدة. وهكذا، وتقليداً للأنموذج الأوروبي القائم على الانتساب إلى أسلاف مشهورين، عاشوا في أزمنة غابرة، بغرض صوغ هوية قومية معاصرة، قام بعض المثقفين بالعودة إلى أمجاد تاريخية مضت: أمجاد الحضارة الفرعونية في مصر ومجد الفينيقيين في لبنان أو تونس، أو مجد البابليين في العراق.

ويتمثل العامل الثاني في تسييس الهوية الدينية أو الإثنية الذي يطوّر عصبية طائفية أو عرقية الطابع، لا سيما وأن الدول لم تكن قادرة على ضمان تنمية

اجتماعية اقتصادية شاملة، تسهّل بناء المواطنة التي ينصهر فيها جميع الهويات - الفرعية الإقليمية والدينية أو الإثنية. وهكذا تطورت نزعة هويتية قبائلية وبشكل أوسع أمازيغية، ونزعة مارونية في لبنان، وقِبْطِيَّة في مصر وقومية كردية في العراق، وذلك كله على سبيل المثال لا الحصر.

أما العامل الثالث، فهو يكمن في تقسيم الدول بين ممالك وجمهوريات. ولقد استطاعت الملَكيات صوغ هوية سياسية مشتركة، مؤسَّسة على الولاء للعائلة المالكة: الهاشمية في الأردن، العلوية في المغرب، السعودية في العربية السعودية، وكذلك الولاء إلى السلطان في سلطنة عُمان. في حين وجدت الجمهوريات صعوبات أكبر في إيجاد هوية مشتركة، حالما استُهلك تأثير السنوات الثورية والانتصارات والمنجزات الاجتماعية الطابع للمرحلة الممتدة بين عامي 1[illegible] و1970. وهذا ربما ما يفسّر التحوّل التدريجي المثير للعجب لهذه الدول الجمهورية نحو جمهوريات وراثية، يثبّت الرؤساء فيها أسرهم في السلطة ويعدّون أطفالهم لخلافتهم في الحكم، كما في سوريا حافظ الأسد، ومصر حسني مبارك وعراق صدام حسين، ويَمَن علي عبد الله صالح، أو ليبيا معمّر القذافي. حاولت هذه الجمهوريات خلق ولاء للعائلة الحاكمة وسياستها أكثر منه لكيان الدولة التي تحكمها بقبضة من حديد. لذلك تبدَّت هذه الجمهوريات أشد هشاشة من الملكيات، خلال موجة الانتفاضات العربية التي امتدت من عُمان إلى موريتانيا عام 2011.

وختاماً، فإن آخر عامل لنموّ هذه القوميات الفرعية هو الثروة التي تحتكم عليها ممالك شبه الجزيرة العربية النفطية وإماراتها، التي صاغت نوعاً فريداً من القومية والعصبية المبنية على نهب الثروات النفطية وبروز أصحاب المليارات المدينون بثرواتهم الهائلة الجديدة إلى حكام الممالك والإمارات. وليس من قبيل المصادفة أن يكون الولاء للعائلات المالكة وأمراء هذه الدول قوياً، وأن تنجح هذه الأخيرة في تحقيق خطوات وحدوية، لم تستطع الجمهوريات إقامتها في ما بينها. هذا هو الحال على سبيل المثال لاتحاد الإمارات العربية المتحدة، الذي نجح في تأسيسه حاكم إمارة أبو ظبي، الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان (1918 - 2004)، في عام 1971، حين ضمّ إلى الاتحاد الفيدرالي عدة إمارات صغيرة أخرى تَمَّت تغذية ميزانيتها من ميزانية أبو ظبي الاتحادية الغنية والمالكة لموارد نفطية هائلة. وهذا النجاح فعلي ومزدوج: فبالإضافة إلى حقيقة أن الاتحاد لا يزال قائماً ومتيناً للغاية منذ أكثر من أربعين عاماً، فإن إمارة دبي، التي هي عضو فيه، نجحت في ظلّ قيادة

آل مكتوم الفعّالة، أن تجعل من إمارتها مركزاً تجارياً إقليمياً من الدرجة الأولى، حيث يسود جو ليبرالي كبير يجذب أعداداً من الشركات وكوادرها من كافة الجنسيات؛ وهذا الإنجاز يتمايز عن الجو الإسلامي المتشدد الذي فرضته المملكة العربية السعودية على الأنحاء الأخرى من شبه الجزيرة العربية.

يضاف إلى ذلك، تمكن نادي الأثرياء «القومي» هذا، عام 1980، من إنشاء مجلس التعاون الخليجي، وهو منظمة تجمع بين ممالك وإمارات المنطقة - باستثناء اليمن، أحد أفقر البلدان في العالم العربي، بالإضافة إلى أنه ذو نظام جمهوري. وقد أقام المجلس إلى جانب التنسيق العسكري بين أعضائه وحدة اقتصادية بين دوله: رسوم جمركية خارجية مشتركة وحرية الاستثمار والإقامة في كل دولة لرعايا دولة أخرى عضو في المجلس. وتجدر الإشارة إلى أن العراق طلب الانضمام إلى دول المجلس، غير أن طلبه هذا قوبل بالرفض. بوسع المرء التفكير أنه لو ضُمَّ هذا البلد إلى المجلس، لأمكن اجتناب غزو العراق للكويت عام 1991، وتفادي سلسلة المصائب التي حلّت بهذا البلد. بالطبع، وُضِعت قومية الأثرياء هذه، في ظلّ حماية عسكرية قوية من الولايات المتحدة التي تدير، خصوصاً منذ غزو العراق الفاشل للكويت عام 1991، العديد من القواعد العسكرية في شبه الجزيرة والبحرين.

ومنذ أوائل السبعينيات، عمل الملايين من العرب من جميع الجنسيات كمغتربين في «فراديس الثراء» هذه، مختَبرين الرّخاء المادي الذي يمكن لبعض المحظوظين الحصول عليه فيها، حتى ولو كانت الحريات العامة - خارج الدولة-المدينة الكويت - غائبة تماماً. في المملكة العربية السعودية التي تأوي العدد الأكبر من هؤلاء المغتربين، ثمّة شرطة دينية تحرص بحزم شديد على تطبيق الأخلاق الإسلامية الأكثر تشدداً، تبعاً لتعاليم العقيدة الوهابية، المضطلعة بدور الهوية الرسمية للمملكة.

قادت كل هذه العوامل المتنامية القوة بفعل إخفاقات الجمهوريات المنادية بالقومية العربية إلى ظهور الأنانيات الوطنية القطرية، التي تُرجمت عبر شعارات، عدوانية غالباً، على مستوى هويات فرعية، مثل لبنان، أو سوريا أو العراق «أولاً». إنه التعبير عن قومية قطرية ضيقة، لا بل شوفينية أو وطنية متطرفة، ونهاية كل شكل من أشكال القومية العربية، مما حال دون التعاون بين الدول العربية لمواجهة ضغوط القوى العظمى المستغِلة لهذا الشقاق المستمر، ودون تجمّع جهودها

بشكل جدي لتأمين تحرير الأراضي الفلسطينية التي احتلتها إسرائيل. وفي عام 20، أصبحت الهوية الجماعية العربية ذات النمط القومي معدومة. ولكن هل للهويات الفرعية القطرية والهويات الفرعية المذهبية أو الدينية أو الإثنية، القوة الكافية لضمان سعادة المجموعات البشرية المعنية ورخائها؟

اللغة العربية خزّان الوجدان الثقافي العربي الواحد

على الرغم من كل هذه التطلعات والنزاعات الهويتية القومية المتضاربة، ثمة قاسم مشترك نجده في جميع أنواع التعبير عن الشعور القومي العربي - باستثناء الشعور بالهويات الفرعية الإثنية. ونقصد هنا القومية اللغوية التي جعلت من اللغة العربية لغة «وطنية» لجميع الدول في المنطقة، حتى تلك التي تعيش فيها مجموعات كبيرة لها لغاتها الخاصة (البربر والأكراد)، وكذلك لغة عامية تفخر بها كل وطنية قطرية. هذه هي الحال حتى في لبنان، الذي تردّد طويلاً في تحديد هويته على أنها عربية، ولكن حيث لم تمنع الدعوة إلى الماضي الفينيقي، من قبل القوميين «اللبنانيين» الراغبين في إبعاد العروبة خوفاً من التلاشي فيها، من مواصلة التفاخر ذي النكهة الوطنية بقيامه بالحفاظ على اللغة العربية وتحديثها وإيلائها عناية كبيرة.

هذا ما أوضحه تماماً عالم اللغة الفلسطيني ياسر سليمان، في كتاب نشر له في عام 2003[188]، يذكر فيه التمييز القديم الذي يعود للعصور الأولى من الفتوحات العربية، بين «العرب» و«العجم»، وهذا لفظ أصبح مرادفاً للغريب و«الآخر»، الذي لم تكن لغته لغة العرب. ويذكّر سليمان أيضاً بالكفاح من أجل مقاومة التتريك منذ عصر فتوحات السلاجقة في القرن الثالث عشر، وعلى وجه الخصوص منذ عصر السلطنة العثمانية وتركيا - الفتاة عند أفول السلطنة. كما ويبين أيضاً، من خلال دراسة أعمال عائدة إلى ثلاثة قوميين مصريين (سلامة موسى وطه حسين ولويس عوض)، الدور الأساسي للغة العربية في قوميتهم. ويختتم سليمان كتابه مذكّراً بالتناقض، الماثل في تقييم دور اللغة، بين القوميين العلمانيين (على المستوى الجامع العروبي أو القطري) والقوميين الإسلاميين، الذين يرَوْن أن أهمية اللغة العربية تأتي حصراً من حقيقة أنها لغة النبوة القرآنية؛ بينما يرى الأولون، أي القوميون العلمانيون، أنها تشكل عالماً غنياً هو محلّ فخر لجميع الناطقين باللغة

العربية، وفي المحصلة يوحّدهم.

موقعان مرموقان للفكر القومي العربي

لا يمكننا أن نختم هذا الفصل من دون التوقف عند اثنتين من المؤسسات الرائدة في العالم العربي، تلعبان منذ الثمانينيات دوراً مهماً في قضايا الهوية والذاكرة.

اجتمع في عام 1975 عدد من المثقفين العرب المقتنعين بخطورة الأزمة التي تعصف بمجتمعاتهم وعجزهم عن التوحّد لمواجهة تحدّي السياسة التوسعية الإسرائيلية وأشكال الهيمنة الخارجية التي تمارس على العالم العربي. وبعد التفكير لفترة بإقامة مركز للدراسات في الكويت، وهو كان المجتمع الأكثر حرية بعد المجتمع اللبناني، فإن تعليق عمل البرلمان الكويتي من قبل العائلة الأميرية بضغط من المملكة العربية السعودية - التي كانت قد نجحت سابقاً في هذه الفترة في الحصول على تعليق البرلمان في البحرين، وهي مدينة أخرى للحرية الفكرية النسبية - وعودة الهدوء مؤقتاً إلى لبنان بعد عامين من الاضطرابات العنيفة بين عامي 1975 و1977، قادا إلى قرار إنشاء مركز الدراسات هذا في العاصمة اللبنانية. عندئذ انتخب مؤسسو المركز خير الدين حسيب، وهو عراقي الجنسية، ومحافظ سابق للمصرف المركزي في العراق، ولاجئ سياسي في لبنان، لإدارة هذا المركز.

كان حسيب قاطرة حقيقية، إذ شيّد في غضون سنوات قليلة مؤسسة مهمة ذات إنتاج متنوع، تسهم في الحفاظ على الفكر القومي العربي حيّاً، باعتباره السبيل الوحيد إلى الخروج من حالات تمزّق ووجع «الأمة» العربية وضعفها المستمر في مواجهة الهيمنات الخارجية. ولقد كان حسيب أيضاً وراء تأسيس العديد من المؤسسات الشقيقة لمركز دراسات الوحدة العربية، وبخاصة منها المنظمة العربية للترجمة، وفي الآونة الأخيرة المنظمة العربية لمكافحة الفساد. وكان أيضاً محرك إنشاء المنظمة العربية لحقوق الإنسان في القاهرة عام 1983، إثر الندوة التي عقدت في العام 1982 في قبرص، بمبادرة من المركز، حول موضوع «الديمقراطية وحقوق الإنسان العربي». والجدير ذكره هو أن هذه الندوة حدّدت نقطة تحول مهمة في الفكر العربي، لأنها وضعت على جدول الأعمال،

المسألة الديمقراطية ومسألة حقوق الإنسان، قبل عقدين من تقرير الولايات المتحدة، بقيادة الرئيس جورج بوش الأب، إعادة تشكيل الشرق الأوسط، بالقوة إذا لزم الأمر، لتفرض عليه أنظمة ديمقراطية.

مارس المركز نشاطاً مزدوجاً: نشاط دار نشر أصدرت أكثر من 637 عنواناً، بين عامي 1978 و2010، بالإضافة إلى مجلة شهرية توزّع بشكل واسع، هي مجلة المستقبل العربي والتي يَكتب فيها كل من برز على الصعيد الفكري، سواء في المشرق أم في المغرب. وللمركز أيضاً نشاط ملفِت في تنظيم الندوات الأكاديمية التي تسمح لمختلف المثقفين من البلاد العربية بعقد اللقاءات بشكل منتظم. وبمبادرة من مديرها، قام أيضاً تجّمع للناشطين الوحدويين تحت مسمى «المؤتمر القومي العربي»، الذي يعقد مرة كل سنة، في العاصمة العربية المستعدة لاستقباله ويناقش تقريراً حول «حال الأمة العربية»، بلغة مباشرة من دون لفّ أو دوران، مُديناً، من دون مجاملة، تفكك المجتمع العربي وسياسات الخضوع التي تتبعها معظم الأنظمة العربية للإملاءات الأميركية والإسرائيلية. ولقد عُقد المؤتمر الأول في تونس عام 1990.

بعد ذلك بوقت قصير، أي في عام 1994، ودائماً بدفع من خير الدين حسيب، تَمَّ، وبالتوازي مع المؤتمر القومي العربي، تأسيس مؤتمر قومي إسلامي، يعقد جلساته كل سنتين. ولقد ولدت فكرة تأسيسه في إحدى الندوات التي عقدها في القاهرة مركز دراسات الوحدة العربية عام 1992، حول موضوع «الحوار القومي - الديني». إذ كان هاجس حسيب الدائم، في الواقع، التوفيق بين القومية الإسلامية الدينية، والقومية العربية العلمانية. صحيح أنه اهتمام نبيل، ولكنه أسهم في إعطاء الفكر المناهض للقومية العلمانية الطابع صدى أوسع ومنصّة إضافية. لهذا السبب، كانت نشاطات النشر في المركز مفتوحة على مصراعيها أمام كتابات وكتب ومقالات في مجلة المستقبل، حبّرها أنصار الانكفاء على الهوية الإسلامية بغرض مواجهة التحديات الخارجية، وهم أنصار تضاعفت أعدادهم، كما رأينا، بعد الثورة الإيرانية أو بتأثير من «الصحوة الإسلامية»، التي بشَّرت بها العربية السعودية.

:

أنشئت هذه المؤسسة في عام 1963 في بيروت، للتعريف بصورة أفضل بأهمية القضية الفلسطينية ودراسة جميع جوانبها التاريخية والثقافية والاجتماعية -

الاقتصادية. وثمّة شخصان كانا المحركين الأساسيين فيه. وهما المؤرخ الفلسطيني الشهير وليد الخالدي وقسطنطين زريق، وشغل الخالدي منصب الأمين العام للمؤسسة منذ تأسيسها. كانت ولادته في القدس عام 1925، وهو ينتمي إلى عائلة من الوجهاء الفلسطينيين ذي ثقافة مزدوجة إنكليزية وعربية؛ مارس العمل الأكاديمي الذي قاده إلى التعليم في جامعة أكسفورد، وفي الجامعة الأميركية في بيروت وفي الولايات المتحدة. وهو صاحب العديد من المؤلفات والمقالات المتعلقة بفلسطين وتاريخها، كما بمستقبلها، علماً أنه كان أول من نادى عام 1978 بفكرة ة فلسطينية مستقلة تتعايش مع دولة إسرائيل داخل حدود حزيران 1967[189]. له أيضاً مجموعة رائعة من النصوص حول فلسطين منذ ولادة الحركة الصهيونية، تحت العنوان البليغ من اللجوء إلى الغزو[190]. أما قسطنطين زريق، الذي سبق وأشرنا إلى مسيرته، فقد أصبح أول رئيس لمجلس إدارة المؤسسة، التي ضَمَّت على الدوام شخصيات متميزة من مختلف الدول العربية بين أعضائها. كانت المؤسسة تموّل بشكل رئيس من قبل رجال أعمال فلسطينيين، مهاجرين قسراً إلى مختلف الدول العربية، وكذلك من تبرعات حكومات أو مؤسسات عربية، فضلاً عن إنتاج مبيعات منشوراتها.

أصبحت هذه المؤسسة بفضل منشوراتها الدورية والكتب والأبحاث التي تصدرها الحافظ الحقيقي للذاكرة الفلسطينية، بل المراقب الفَطِن لتطورات المأساة الفلسطينية. نذكر منها بشكل خاص مجلة *Journal of Palestine Studies*، الصادرة في واشنطن حيث للمؤسسة فرع، وكذلك *Revue d'études palestiniennes*، وقد نشرت في باريس بين عامي 1982 و2008، لكنها توقفت بسبب نقص التمويل، وزميلتهما العربية مجلة الدراسات الفلسطينية، الصادرة في بيروت ولندن ورام الله. ولقد بُذل اهتمام خاص لمتابعة تطور الاستيطان ومسألة القدس، التي شكَّلت موضوع دورية تصدر بالإنكليزية تحت عنوان *Jerusalem Quaterly* وبالعربية حوليات القدس. كذلك جرت متابعة المفاوضات الإسرائيلية الفلسطينية بمنتهى الدقة. ولقد نشرت المؤسسة بين عامي 1964 و1972، كتاباً سنوياً بالعربية حول القضية الفلسطينية.

نشرت المؤسسة كذلك الكثير من الأعمال ذات القيمة الكبيرة، حول العديد من جوانب القضية الفلسطينية، من بينها كتاب مرجعي ثمين حول تطور موقف فرنسا منها[191]؛ بالإضافة إلى أبحاث عديدة حول الأبعاد الإقليمية أو الدولية للصراع

الإسرائيلي - الفلسطيني[192].

إن نوعية منشورات المؤسسة، وقدرتها على أرشفة آلاف الوثائق المتعلقة بالوجود الفلسطيني قبل وبعد عام 1948، تاريخ إنشاء دولة إسرائيل، والشهرة والسمعة المحترمة التي يتمتع بهما مجلس إدارتها، كما لجنتها التنفيذية ولجنة الدراسات فيها، جعلت من هذه المؤسسة مرتكز ديمومة الوجود الفلسطيني في وعي العالم العربي، وبشكل أعمّ، العالم الأكاديمي والجامعي في جميع أنحاء العالم. وبالتأكيد، تبدو قدرات المؤسسة متواضعة للغاية في مواجهة الإمكانيات العملاقة التي تتمتع بها دولة إسرائيل والعديد من الدول الغربية التي تدعمها. ومع ذلك تبقى هذه المؤسسة تشكل، وسط الخيبة العامة التي يشهدها العالم العربي اليوم، حيّزاً متميزاً للمعرفة والذاكرة، لا يزال يُدار بشكل ممتاز على الرغم من إمكانياته المحدودة. من جهة أخرى، كانت النكبة الفلسطينية بشكل عام، بالإضافة إلى إخفاقات عربية مدوّية أخرى، موضوعاً للتفكير النقدي الذاتي للفكر العربي، والذي تجلّى بطريقة قوية على الصعيد الفكري في منتصف الستينيات وهذا ما سنتفحصه الآن.

الفصل العاشر
الفكر العربي في مواجهة الإخفاقات
السياسية والعسكرية منذ عام 1961

إثر الحصول على الاستقلال، لم تعمّر طويلاً دينامية الانتصارات الثورية العربية التي كانت قد شكّلت مصدر وحي للعديد من المفكرين المعادين للإمبريالية والمناضلين لأجل تحقيق الوحدة العربية. لقد امتدت هذه المرحلة طوال ربع قرن تقريباً (1952 - 1975)، وتميزت بهزائم ساحقة أدَّت إلى إعادة النظر في هذا الفكر الوحدوي والثوري. وكان منطلق الأحداث الإيجابية في نظر هذا الفكر قد تجسّد في بداية الأمر بالانقلاب العسكري الذي شهدته مصر عام 1952 الذي علّق ثم ألغى النظام الملكي، رمز الفساد والخضوع للاستعمار البريطاني المهيمن بشكل كامل على مصر آنذاك. وظهر توجه الانقلاب نحو مزيد من العدالة الاجتماعية والاستقلال الوطني وكأنه فجر عصر جديد.

وفي عام 1956، وخلال مسيرة تأميم الحكومة المصرية لقناة السويس، ألهب الفشل السياسي الذريع للاعتداء العسكري على مصر من قبل تحالف الدولتين الاستعماريتين الكبريين، فرنسا وإنكلترا، بمشاركة الدولة الإسرائيلية الجديدة المغتصبة لحقوق الشعب الفلسطيني، مشاعر الوحدويين والمعادين للإمبريالية في سائر المجتمعات العربية. أخيراً، في عام 1958، حصلت أحداث مهمة عديدة تبدو وكأنها تثبّت المواقف التقدمية للمفكرين وللحركات القومية العروبية. بداية، وبناء على طلب القادة السوريين، تحققت الوحدة بين سوريا ومصر، وسط حراك حماسي شعبي، كان فيه الرئيس المصري جمال عبد الناصر البطل المعبود من قبل الجماهير في مجمل العالم العربي. وفي العام نفسه، حدث انقلاب عسكري

في العراق أزال النظام الملكي وقضى على المحور الهاشمي (الأردني - العراقي) المعروف بتقربه الحميم من الحكومة الإنكليزية. وفي الأردن ولبنان، بدت حركات جماهيرية وكأنها على وشك إقحام هذين البلدين في الجمهورية التي تمّت ولادتها بين سوريا ومصر. وفي كل الأحوال، كانت المظاهرات شديدة العداء لسياسة الولايات المتحدة الأميركية في المنطقة، الهادفة إلى جمع البلدان العربية وتركيا وإسرائيل في محور معاد للاتحاد السوفياتي.

التعقيد المتنامي في المشهد السياسي العربي

بيد أن «ربيع» الشعوب هذا، لم يكتب له الاستمرار. فعام 1961، حدث انقلاب عسكري في سوريا (دعمته الأحزاب السياسية السورية، بما فيها حزب البعث على الرغم من كونه رأس الحربة في المطالبة بالوحدة العربية)، أدّى، كما رأينا، إلى فضّ الوحدة مع مصر التي تحاشى رئيسها إراقة الدماء طالباً من جيشه عدم إعادة فرضها بالقوة. وبالتالي، لم تعش الجمهورية العربية المتحدة، وقد كانت حلم الملايين من العرب، سوى بضعة أشهر. وبعد ست سنوات، أي عام 1967، انهزمت الجيوش العربية الثلاثة، المصري والسوري والأردني، شرّ هزيمة أمام الجيش الإسرائيلي الذي استطاع خلال ستة أيام احتلال شبه جزيرة سيناء المصرية ومرتفعات الجولان السورية وكامل الضفة الغربية الأردنية بما فيها القدس العربية بأماكنها المقدسة للديانات التوحيدية الثلاث.

وما زاد في الطين بِلَّة هو تراكم الخيبات السياسية والإيديولوجية والعسكرية للطموحات العربية الوحدوية والمعادية للإمبريالية، إذ توفي جمال عبد الناصر، في عام 1970 وقد نال الإنهاك منه، بطل الملحمة العروبية. فأدى غيابه إلى صراع عنيف حول أيلولة إرثه بين مختلف مكونات النخبة السياسية الفكرية، وبخاصة حزب البعث وحركة القوميين العرب، وهو صراع راح يتمحور شيئاً فشيئاً حول تحرير فلسطين، حيث انبثقت عنه الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، وكذلك منظمة فتح، المكوّن الرئيس بين الحركات الفلسطينية المسلحة.

وفي المغرب العربي، برز الرئيس الجزائري هواري بومدين - زعيم انقلاب حزيران/يونيو 1965 ضد أحمد بن بيلا - والنخبة المتشكلة حوله، وكأنهم ورثة السياسة الناصرية والمكملين لها، فيما يتعلق بجمع العرب في مواجهة الإمبريالية

والتضامن مع البلدان الأخرى التي كانت خاضعة للاستعمار، وذلك في إطار حركة عدم الانحياز ومنظمة القارات الثلاث (Tricontinentale) التي أحيتها شخصية فيدل كاسترو القوية. ولم يكن القادة العراقيون والسوريون بمنأى عن هذا الصراع بين العرب الذي راح يشتد شيئاً فشيئاً، من دون أن ننسى طموحات المملكة العربية السعودية في إقامة جامعة إسلامية تحت وصايتها، وهي أصبحت تُظهر في العلن منذ ذلك الحين طموحها في فرض هيمنتها السياسية والدينية على المشرق العربي.

من هنا، وبدءاً من نهاية الستينيات، تفاقم التعقيد في المشهد السياسي العربي المتميز بحركة تناقضية مزدوجة: معاداة راديكالية لإسرائيل والصهيونية، دعمت ليس فقط الكفاح المسلح للشعب الفلسطيني ضد إسرائيل، بل والكفاح ضد هيمنة المستعمرين الأوروبيين في إفريقيا الجنوبية وإفريقيا جنوب الصحراء، من جهة؛ ومن جهة أخرى، مدرسة واقعية و«متعقّلة»، أخذت العبرة من فشل السياسات القومية المعادية للإمبريالية واعتبرت أن الوقت قد حان لإغلاق المرحلة الناصرية، بغية التقرّب من القوى الغربية، مصدر التطورات العلمية والتقنية، التي لا تستطيع المجتمعات العربية الاستغناء عنها للخروج من طور التخلف. ولقد انطلقت هذه المدرسة من مصر بقيادة أنور السادات (1918 - 1981)، الذي خلف عبد الناصر. وكان السادات قد تخلص من التأثير السوفياتي، ومن ثم حظي عام 1973 بنصف انتصار ضد الجيش الإسرائيلي، وذلك عندما تمكن من اجتياز قناة السويس التي كان هذا الجيش يحتل إحدى ضفتيها في سيناء منذ انتصاره عام 1967. وإثر زيارته لإسرائيل في كانون الأول/ديسمبر عام 1977، وهو حدث مهم في تلك الحِقبة، وقّع اتفاقية كامب ديفيد مع إسرائيل على مرحلتين (1978 و1979).

في هذين السياقين السياسيين والثقافيين المتعارضين، تطور الفكر العربي بصورة متناقضة شيئاً فشيئاً، بين المذاهب الراديكالية الثورية والتعقلات الواقعية التي تتقبل الهزائم، وتبدُّد حلم بناء أمة عربية، والتنازل عن المكاسب الاشتراكية المحققة. وقد سهّلت هذه المواجهة العقيمة صعود الإسلام السياسي المحافظ والمعادي للقومية كمخرج إيديولوجي وحيد، يقترح حلولاً في سجل فكري آخر، هو سجل السلطوية الدينية المرتكزة على رؤية سياسية - دينية، تستند إلى قراءة حرفية للنص المقدس وتأويلاته الأكثر حصرية وإلزامية. وقد اختصر هذا المخرج الإيديولوجي بشعار «الإسلام هو الحل» (أنظر الفصل الحادي عشر).

كذلك، أحدثت الهزيمة الكبرى عام 1967 أمام الجيش الإسرائيلي ردة فعل فكرية عميقة، عند عدد كبير من المثقفين الذين لا يمكن تصنيفهم في أي من الاتجاهات السياسية الناجمة عن هذا السياق، حول أسباب الهزيمة أو حول استمرار التخلف والعجز عن بناء مؤسسات متكيّفة مع العالم الحديث.

الفكر التأملي في الإخفاقات العربية

منذ فشل الوحدة بين مصر وسوريا عام 1961، وبخاصة منذ هزيمة 1967، أظهر العديد من المثقفين العرب، متنوعي الآفاق، تفكيراً نقدياً حيال اتساع نطاق الإخفاقات التي يتعرض لها العالم العربي. فقد خلف اليقينيات القومية والثورية المعادية للإمبريالية، عند الجيل الذي بلغ سن النضج إبان نيل الاستقلال، مراجعة للفكر وللممارسات السياسية والاجتماعية والثقافية. وغالباً ما عمدت هذه المراجعة، كما سنتبين لاحقاً، إلى امتداح ضرورة التجذير الإيديولوجي، إما ضد الإمبريالية والقوى الاجتماعية المحلية المتحالفة معها (ياسين الحافظ)، وإما ضد الظلامية الدينية (أدونيس، صادق جلال العظم).

وفي هذه الحِقبة أيضاً، قاد الفكر الماركسي العربي حملة نقدية ضد الأنظمة القائمة، المصنَّفة بأنها موجّهة من قبل «البورجوازيات الصغيرة» ومستسهلة جداً حيال الإمبريالية التي تحاول الأنظمة التعامل معها. وبالتالي، تكثفت الدعوات إلى الثورة الشعبية، مستلهمة في بعض الأحيان التجربة الصينية بقيادة ماو تسي تونغ. وقد دعت حركات المقاومة الفلسطينية، وبخاصة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، التي كان يتزعمها جورج حبش، رئيس حركة القوميين العرب، وكذلك القواعد الشعبية في فتح، الحركة التي يتزعمها ياسر عرفات، إلى الكفاح المسلح الشعبي ضد دولة الكيان الصهيوني الغاصب. وفي عام 1969، تعرّض عبد الناصر لانتقادات عنيفة من قبل هذه الحركات، لموافقته على «مشروع روجرز»، وهو اسم الوزير الأميركي للشؤون الخارجية في تلك الفترة، الذي أوصى، كمرحلة أولى للوصول إلى السلام، بالإقدام على مفاوضات غير مباشرة مع دولة إسرائيل.

في المقابل، بدأ مثقفون آخرون يخفّفون من ميولهم الثورية ويطالبون جهاراً بالتقرب من الولايات المتحدة، القوة الوحيدة القادرة بالنسبة إليهم على التأثير في السلوك الإسرائيلي المتغطرس. ولقد أبصرت هذه المدرسة الفكرية الجديدة النور

في مصر خصوصاً، بتشجيع من الرئيس أنور السادات، الذي أشرك بعض المثقفين الماركسيين في إدارة البلاد، ولكنّه فتح في نفس الوقت الباب على مصراعيه لعودة الإخوان المسلمين إلى الحياة السياسية الوطنية. وكانت تلك بداية المرحلة التي راح فيها بعض المثقفين العلمانيين والراديكاليين يتجهون نحو العكوف على الهوية الإسلامية، كبديل عن الهوية القومية العربية المفقودة (أنظر الفصل الحادي عشر). كذلك، تمّ التعامل مع كبار قدامى البورجوازيين الليبراليين منذئذ بشكل أفضل، وتوقفت حركة التأميمات التي قام بها عبد الناصر، والتي استُتْبِعت بإعادة خصخصة الملكيات التي صودرت سابقاً. باختصار، مهّد السادات الطريق لانعطاف مصر الكبير نحو السلام مع إسرائيل. وهذا ما تحقق في سياق الحرب العربية - الإسرائيلية الجديدة عام 1973.

ياسين الحافظ والفكر الراديكالي الثوري ذي النمط العلماني

منذ السبعينيات، دَمَغ العديد من المفكرين الفكر العربي بتوجههم في البحث عن الأسباب الجوهرية لهزيمة 1967 الساحقة، وكذلك برفضهم للنتائج الانهزامية التي أراد أن يستخلصها منها مثقفون آخرون، راحوا ينادون بقبول هذه الهزيمة ونتائجهاً، والتخلي عن الأحلام القومية والثورية للحقبة الناصرية. وقد تميزت هذه المدرسة الفكرية بدعوتها إلى العلمانية واقتصار الشأن الديني في الإيمان الروحي، في إطار تعرّض الدين إلى النقد الشديد باعتباره مصدر تخلف دائم. ولن أتطرق هنا إلّا إلى المفكرَيْن الأكثر شهرة، على الرغم من وجود الكثيرين غيرهم.

يعتبر ياسين الحافظ المفكر الأكثر غزارة في هذه الحركة. وهو سوري الأصل، ولد عام 1930، وتوفي في بيروت عام 1978، وهو في عزّ عطائه. كان عضواً بارزاً في حزب البعث، قبل أن يقطع علاقته به عام 1967، ليؤسس حزب العمل الثوري العربي. وقد كلّفه ذلك سنة من السجن في سوريا، ما حدا به إلى الهجرة باتجاه لبنان عام 1968، حيث أسس فيه داراً للنشر وأصبح هو نفسه مفكراً رفيع الشأن نظراً للصراحة التي كان يطرح بها التساؤلات حول هزيمة العرب وانقساماتهم الداخلية. وقبل وفاته بفترة قصيرة، ألَّف أحد أهم كتبه، الذي أعيد طبعه مرات عديدة، وهو بعنوان «الهزيمة والإيديولوجيا الانهزامية». ففي هذا العمل المهم، يقدم في البداية نظرة شاملة عن الهزائم المتتالية التي مني بها العرب، منذ

وعد بلفور عام 1917 حتى حرب حزيران/يونيو 1967، قبل أن يشرع في نقد لاذع للإيديولوجيات السطحية التي تبناها القوميون والماركسيون العرب على حد سواء.

لقد جاء هذا العمل كتتويج لإحدى المقاربات الفكرية النادرة التي تحوّلت باتجاه مرجعية تاريخية مغايرة لمرجعية أوروبا الحصرية. ومن هذا المنطلق بالتالي، انتقد بشدة أنصار هذه المقاربة للنظام العقلي العربي، كونه لم يفتح آفاقه بصورة كافية. وعام 1975، صدر له كتاب آخر بعنوان «اللاعقلانية في السياسة العربية»، وهو كناية عن مجموعة من المصنفات والمقالات. وقد طرح فيه تساؤلات جوهرية، منها ما إذا كان سبب الهزائم العربية ناجماً عن تراكم الأخطاء أو عن اللاعقلانية، أو أيضاً ما إذا كان تأخر التطور التنموي العربي هو ذو طبيعة تكنولوجية فحسب، أم أنه ناجم عن تأخر سياسي - إيديولوجي. وما انفك هذان التساؤلان الكبيران رهن الزمن الحاضر. من ناحية أخرى، أصدر الحافظ عام 1976 كتاباً توضيحياً يتضمن مقارنة بين التجربة التاريخية الفيتنامية في النضال ضد الاستعمار والتجربة العربية، وهو بعنوان «التجربة التاريخية الفيتنامية، تقويم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية».

وقد جُمعت أولى أعماله ونشرت عام 1965 في كتاب بعنوان «حول بعض قضايا الثورة العربية»[193]، حيث طرح العديد من التساؤلات التي شكلت فيما بعد موضوع كتاباته اللاحقة، وبخاصة ضرورة تعريب الماركسية، أي جعلها ممارسة تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات البنية الاجتماعية - الاقتصادية للطبقات الاجتماعية العربية، بالإضافة إلى ضرورة تجنب الغوغائية الكلاميّة الثورية. وكانت هذه المجموعة من المقالات السابقة لنكسة حزيران/يونيو 1967 شديدة الأهمية، كون المؤلف عمد إلى استخلاص العبر من فشل الوحدة السورية - المصرية بين عامي 1958 و1961، مما بدا له كمؤشر ينذر بإخفاق أي سبق قومي وتقدمي عربي.

ويبدو واضحاً أن تشخيصات الحافظ المهمة قد تأثرت بفكر فرانز فانون (Frantz Fanon)، الذي أتى على ذكره مطوّلاً مرات عدة[194]. وقد أكثر من استخدام عبارة «البورجوازية الصغيرة»، أي الجماعة الاجتماعية المنبثقة من «الجماهير الشعبية»، لكنها تنحو إلى الانفصال عنها للالتحاق بمراتب البورجوازية الكبيرة. وهذه الأخيرة منبثقة من طبقة الملاكين الغنية، وبخاصة كبار ملاكي الأراضي أو النخبة المثقفة المقربة من السلطة. وليست العقائد القومية عند البورجوازية الكبيرة، بالنسبة إلى الحافظ، سوى كلامية، كون هذه الأخيرة تسعى دائماً إلى

التكيّف مع سياسات ورغبات الدولة الاستعمارية القديمة. وهو أخذ عليها كونها أدخلت الشوفينية (أي القومية المتطرفة العنصرية الطابع) والنرجسية في المفهوم القومي، لاستذكارها المستمر لماضي الأمة العربية المجيد، وعبقريتها المميزة، وعظمة تراثها. وهذا ما ينحو بالإيديولوجيا القومية العربية نحو الفاشية أو الموقف الرجعي[195].

ومع تلميحه الذي لا يقبل المنازعة إلى إضفاء صفة القداسة على الأمة العربية من قبل حزب البعث الذي ينادي بوجود «أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة»، - وهو الشعار الذي درج الحزب على استخدامه -، يشُنُّ الحافظ نقداً لاذعاً قوياً ضد المفهوم الماورائي واللاتاريخي للأمة العربية. وهو يوجز بشكل رائع المأزق الذي انغلق داخله فكر «البورجوازية الصغيرة» العربي الذي تخلى عن المضمون الديمقراطي والتقدمي لفكرة الأمة، بقوله: «فالحركة القومية إما أن تصبح حركة الجماهير، وإما أن تصبح مجرد نوح على الماضي المجيد، وتحرك دوراني عقيم»[196]. بل ويذهب إلى أبعد من ذلك حين يعتبر أن المفهوم الماورائي للأمة، ككيان ذي ديمومة، يفضي إلى إنكار تأثير التاريخ والتطور والتغير، إذ يقول في ذلك: «الوجود الأزلي للأمة في الماضي لا بدّ أن ينسحب إلى المستقبل ثباتاً وخلوداً»[197]. إن التاريخ في مثل هذا التصور - حسب رأيه - يكون بالتالي تكرارياً وليس تجاوزاً تغييراً.

في مزيد من القراءة في هذه المجموعة القيّمة من التأملات، يؤكد الحافظ على عدم وجود خصوصيات ثابتة في طابع أية قومية وعلى أن مميزاتها ليست مطلقة ولا ساكنة لا تتحرك، ولا منبثقة عن فكر يدّعي أنه أبدي، بل هي حصيلة تجارب شاقة تعرضت لها في حقبة تاريخية معينة. وكي يدعم وجهة نظره، يوضح الحافظ أن الفكر العربي ليس واحداً، بل تكتنفه أشكال مختلفة في أطر مختلفة: ديني، ماورائي وسحري في حقبة معينة، وديني منعَش بفكر علمي وعقلانية في حقبة أخرى، وواقعي تجريبي في حقبة أخرى أيضاً، فيكتب قائلاً: «والحقيقة العامة للفكر العربي وللذهن العربي لا تتمثل في قالب فكري معين منفرد ومعزول ومجرد، ومنتزع من سياق التطور التاريخي للمجتمع العربي، بل يتمثل في الحركة العامة لهذا الفكر في مختلف مراحل تطور المجتمع العربي... تتمثل في معاناته للواقع الاجتماعي، وهو يسير صاعداً يتجاوز نفسه خلال بحثه عن الحقيقة»[198].

وفي هذه المجموعة أيضاً، يتحدث ياسين الحافظ، بصورة يقينية، عن انحراف الإيديولوجيا القومية إلى إيديولوجيا ماورائية مرتدة نحو الماضي، لأنها تتجاهل المسألة الاجتماعية، متخلّية بالتالي عن الطاقة الثورية لدى الشعب الذي يريد التحرر من الوصاية الأجنبية ومن وصاية البورجوازية الكبيرة في آن معاً. واستنكر «ممارسة المكارثية»[199] الدينية، التي تؤدي إلى انحراف القومية نحو إيديولوجيا فاشية النزعة، تتجاهل تماماً مصلحة الطبقات المقهورة والمستضعفة. باختصار، إن الإيديولوجيا القومية، بالنسبة إلى الحافظ، التي لا تأخذ في عين الاعتبار لعبة المصالح الاجتماعية - الاقتصادية المتناقضة داخل المجتمع، تصبح إيديولوجيا رجعية تعرقل التقدم والاستقلال الاقتصادي والسياسي للأمة.

وإثر وفاته، جُمعت أعمال أخرى مهمة للحافظ، قامت دار الطليعة اللبنانية بنشرها، تحت عنوان «في المسألة القومية الديمقراطية». وقد أسس دار النشر هذه بشير الداعوق (1931 - 2007)، واستمر في إدارتها حتى وفاته. وهو مثقف لبناني بارز وقومي عربي واشتراكي، كان أيضاً عضواً في حزب البعث. وتُعَدّ قائمة إصداراته واحدة من أغنى القوائم فيما يتعلق بمؤلفات المفكرين التقدميين والقوميين العرب.

إن الموضوعات الواردة في كتاب الحافظ الأخير هذا متنوعة: آفاق وحدوية عربية جديدة؛ أسباب فشل الوحدة بين سوريا ومصر؛ تطور الفكر الوحدوي عند عبد الناصر؛ قضايا الأقليات والطائفية، وبخاصة في لبنان ومصر؛ ضرورة العلمانية؛ الماركسية والفكر الديني العربي. فهذا الكتاب شاهد على التنوع الواسع للموضوعات التي تناولها الحافظ بفكر نقدي وتفكيكي (déconstructiviste) بغية تحرير الفكر العربي من القيود وأغلاله. وتبقى أعمال هذا المثقف المناضل، أكثر من أي وقت مضى، ملائمة للمرحلة الراهنة، تستحق أن يوليها الجيل الشاب اهتمامه، لأنها تشتمل على عدة مفاتيح لتفسير العجز العربي في بناء أمة أو أمم متماسكة وجديرة بالاحترام.

نضال صادق جلال العظم وأدونيس ضد الظّلامية الدينية

ينتمي صادق جلال العظم، وهو من مواليد 1934 في دمشق، إلى البورجوازية الكبيرة في سوريا. وهو مفكر مهم ذو قلم لامع وموهبة فكرية نقدية وساخرة في

آن معاً. ويتمتع بثقافة فلسفية غربية واسعة، وقد ذاع صيته في العالم العربي إثر الهزيمة العسكرية عام 1967، من خلال عمل نقدي لاذع ضد الدين الإسلامي وممارساته. ففي نقد الفكر الديني، الصادر له عام 1967 في بيروت، يتهم العظم الفكر الظلامي الديني بكونه مسؤولاً عن هذه الهزيمة وعن ضعف العرب[200]. بل وصل به الأمر حَدّ انتقاد بعض الآيات القرآنية، وبخاصة منها تلك المتعلقة بوجود إبليس، لأنها خلقت تصوراً خرافياً مؤذياً.

وتحت ضغط السلطات الدينية الإسلامية في لبنان، كلفه هذا الكتاب إقالته من مهام التعليم التي كان يضطلع بها في الجامعة الأميركية في بيروت، وأصبح بالتالي منبوذاً في الأوساط الدينية العربية، التي رأت فيه ملحداً خطيراً متأثراً بالنظريات الماركسية المادية. بيد أن ذلك جاء في مرحلة لم تكن الحركات الإسلامية تدعو فيها إلى تكفير الملحدين والحكم عليهم بالموت أو تكفير المفكرين المسلمين المنتقدين للموقف الجامد والمتطرف للنظريات الدينية - السياسية، على غرار سيّد قطب، المفكر المحوري في حركة الإخوان المسلمين.

لم يكن العظم إذن هدفاً لمحاولات اغتيال، وأكمل مسيرته الفكرية كمفكر حرّ. وقد دُعي إلى التعليم في العديد من الجامعات الأوروبية والأميركية، قبل أن يعود إلى دمشق عام 1977، ليصبح مدير الدراسات الفلسفية الغربية في الجامعة الوطنية في سوريا، تحت رقابة حزب البعث. فاجأ هذا القرار أوساط الديمقراطيين العرب، نظراً لصكّ البراءة التي حصل عليها معنوياً النظام الدكتاتوري في سوريا باستقباله هذا المفكّر النقدي. وبعد اثنتين وعشرين سنة، أي عام 1999، غادر دمشق مجدداً، متنقلاً بين بيروت وبعض العواصم الأوروبية، حيث كان يدعى إلى إلقاء المحاضرات.

تنوّع نتاجه وتمحور في معظمه على التنديد بـ «المحرّمات» (tabous). وعندما اندلعت عام 1989 قضية سلمان رشدي الكاتب المسلم الهندي، ومؤلّف «الآيات الشيطانية» وموضوع فتوى صادرة عن الإمام الخميني - الذي أصبح مرشداً أعلى للدولة الإيرانية الجديدة المنبثقة عن ثورة 1979 - وهي فتوى تدعو إلى إعدامه، عمد العظم بكل جرأة إلى الدفاع عنه، منتقداً جميع الذين أسهموا دون تبصّر في إدانة العمل المتهم بالجرم، من دون قراءته أو فهم رمزيته الأدبية والفلسفية[201]. كما ندين للعظم بتحليلات نقدية بارزة أخرى، وخاصة بدراسة مطولة

حول كتاب إدوارد سعيد الاستشراق، يعتبر فيها أن المؤلّف استخدم في التهجم على جميع أعمال المستشرقين الغربيين المنهج الفكري الشمولي - وفاقاً لأنموذج مقاربة الفيلسوف الفرنسي الشهير ميشال فوكو الذي اتبّعه سعيد بينما يستنكر سعيد استعمال هذا المنهج لدى المستشرقين، واصفاً هذه المجموعة المتنوعة من البحاثين وكأنها ذات أهواء واحدة جوهرانية الطابع في نظرتها إلى المسلمين، وكأنّ جميعهم المؤسسون لبعض الصور النمطية الأنثروبولوجية والجامدة التي تجعل الإسلام غير جدير بالحداثة. وبالتالي فإنه رأى العظم أن إدوارد سعيد مارس «استشراقاً معكوساً» ضدّ المستشرقين[202].

وقد شكلت المواقف التي اتخذها هذا المفكر النقدي البارز حيال أحداث عام [illegible] المأسوية في سوريا، موضوعاً للعديد من الانتقادات. والواقع أن العظم، في العديد من الندوات حول النزاع في سوريا التي أقيمت في أوروبا، سقط، للأسف في التحليل الطائفي الأكثر تبسيطاً، عندما اختزل الصراع إلى مواجهة بين شراسة الأقلية العلوية الممسكة بزمام السلطة والأكثرية السنّية من الشعب السوري الخاضع لاضطهادها[203]. وأعرب كذلك عن ثقته بالحركات الإسلامية «المعتدلة»، المنفتحة على الغرب والجديرة بالتالي بأن تحكم سوريا.

أما علي أحمد سعيد، الملقب بأدونيس، فهو أيضاً من أصل سوري، ومن مواليد 1930. ويعتبر وجهاً ثقافياً وأدبياً بارزاً في العالم العربي، وهو الحائز على العديد من الجوائز الأدبية والشعرية. وإثر انتسابه إلى الحزب القومي السوري، اعتقل في سوريا طوال فترة خدمته العسكرية عام 1954. وعام 1956، غادر سوريا باتجاه لبنان، حيث استقر فيه وأسس مجلة شعر الطليعية مع شاعر لبناني بارز آخر هو يوسف الخال. وعام 1969، أسس مجلة مواقف التي كانت تنادي بالعلمانية كحل لمشاكل العالم العربي.

وخارج عالم الشعر، يكمن عمله الأهم في أطروحة الدكتوراه التي أعدها عام 19[illegible] في جامعة القديس يوسف في بيروت. وتتضمن هذه الأخيرة مقاربة نقدية لاذعة للدين الإسلامي، الذي اتهمه بإجهاض كل محاولات التغير والتقدم، نتيجة الثوابت القسرية التي يفرضها على الثقافة والفكر. وقد نشر هذا العمل بالعربية تحت عنوان الثابت والمتحوّل، حيث شكل بياناً شديد اللهجة ضد لبّ الدين الإسلامي وأسسه الجامدة، التي يمكن أن تجهض كل محاولة إصلاح جذري للمجتمع والثقافة

العربيين. فهو بمثابة دعوة صريحة ومفتوحة، في سياق عرف الإصلاحيين المسلمين، للتمرد على الدين وعلمائه. وهذا العمل يمثل أفضل تمثيل الفكر العلماني والثوري العربي، حتى ولو لم يستند المؤلف إلى الماركسية التي ساهمت في تجذير طموحات القومية العربية في التغيير. وقد نجح أدونيس، بخلاف صادق جلال العظم، في الإبقاء على مسافة ما حيال الجماعات المقاتلة في الأزمة السورية الدامية.

عبد الله العروي في عمله المميز والبارز

كي ننهي هذا العرض السريع، لا بدّ وأن نأتي على ذكر مأثرة عبد الله العروي، المولود عام 1933 في المغرب، وهو أحد المفكرين النقديين المبدعين المنتمين إلى الماركسية، لأنه حاول تفسير الأزمة الدائمة للمثقفين العرب. غير أننا لا نستطيع تصنيف عمله وكأنه تفكير ماركسي عربي، ذلك أن مفهوم صراع الطبقات لم يسيطر على تحليلاته، ولم تشكل المفاهيم الرئيسة في الفكر الماركسي، بالرغم من أنه يدين بالماركسية، قاعدة تفكيره، خلافاً للمؤلفين الذين أتينا وسنأتي على ذكرهم في اللاحق من هذا الفصل. ومما لا شك فيه بأن فكر العروي جدلي حقاً، إنما تم تطبيق هذه التقنية التحليلية بطريقة إجمالية، خاصة على مجمل العلاقات بين العالم العربي وأوروبا. ولقد قدم إطاراً تحليلياً مقنعاً حول العديد من النقاط، كي يفسر تطور الأفكار في المجتمع العربي في علاقات التبعية للفكر الأوروبي. وبهذا المعنى، يعتبر تحليل العروي أكثر دقة من تحليل إدوارد سعيد، وتالياً أكثر فعالية. وهكذا ركّز العروي اهتمامه على تحليل علاقات التبعية أكثر مما ركّز على التنديد العام لعلاقات الهيمنة الأوروبية على المشرق العربي.

ويعتبر عمله الرئيس الإيديولوجيا العربية المعاصرة بمثابة بحث محفِّز على التفكير، إذ يعزو هذه الأزمة إلى تخلّف المثقفين العرب عن إدراج مختلف مراحل الحداثة الأوروبية في رؤيتهم. وقد أوضح عام 1967 في كتابه هذا قائلاً إنه «في كل مرة يعطي فيها كاتب عربي عن مجتمعه تشخيصاً يوضح نواقصه وعيوبه، يكون تشخيص عائد إلى صورة معينة من وضع الغرب. ومنذ ثلاثة أرباع القرن، تناول وضع المجتمع العربي تعريفات عديدة. فإلى أي حدّ كانت - أو لم تكن - هذه التعريفات مرتبطة بالتصور حول الغرب بالذات؟»[204]. بالنسبة إلى العروي، ثمة ثلاثة أوجه

رئيسية للمثقف العربي: رجل الدين المنغلق في تناقض الشرق/الغرب والإسلام/المسيحية؛ ورجل السياسة الذي حلَّ محل رجل الدين واحتل واجهة المشهد، ليصبح «الرجل الجديد»، الذي يعلن أن استبدادية مختلف الأنظمة الإسلامية ليست فعلاً عربية، بل ولا حتى إسلامية؛ وأخيراً «داعية التقنية ومحبّها» (technophile)، الذي يفترض بأن قوة الغرب ناجمة أساساً عن إنجازاته العلمية والتقنية، وليس بالضرورة عن الحرية والديمقراطية. وفي توصيف نقدي اعتمده العروي، يظهر «داعية التقنية» كمن تجاوز وضع رجل الدين ورجل السياسة في آن، متخلّياً عن التساؤلات الكبرى حول أسباب تخلّف المجتمعات العربية، ومعتقداً أنه سَبَر أخيراً سِرّ تفوق الغرب: «يعتقد أنه تجاوز الفقيه والسياسي الليبرالي، والواقع أنه انتحل الغرب بقفزة قصيرة ومن دون جهد، متخلصاً بكل سهولة من ماضيه. ونتيجة ذلك لم يصبح الغرب بالنسبة إليه أكثر وضوحاً، بل إن تاريخه هو الذي أصبح أكثر قتامة»[205].

ويضيف العروي: «هذه الأنماط الثلاثة في طريقة التفكير تمثل في الواقع مراحل ثلاث من الوعي العربي، الذي يحاول منذ نهاية القرن الماضي (القرن التاسع عشر) أن يفهم مَنْ هو وأن يفهم ماهية الغرب. ولقد قمنا بوصفها بشكل تجريدي، كونها تتواجد في تعبيرات أدبية متنوعة - دراسات، مقالات صحفية، مسرحيات - ولا تتجسّد في الرجل نفسه في كل البلدان العربية»[206]. وبالتالي يتركز هذا الكتاب الرئيس في الفكر العربي على التفكيك النقدي للعملية الجدلية بين وعي الغرب ووعي الذات، وكذلك على البحث عن الأصالة. لذلك، ابتكر العروي عبارة «المستقبل الماضي»، وهو يتلاقى بهذا الصدد ببعض استنتاجات المؤرخ الأردني فهمي جدعان (أنظر الفصل السابع).

وإذ يبقى في تحليله الثلاثي النمط، يذكر العروي ثلاثة أنماط من الوعي التاريخي في الفكر العربي المعاصر: التاريخ المتبصر، الذي يقرّ بأن فترات الانحطاط هي جزء من نظام الأحداث، وبالتالي يتميّز التاريخ بالانقطاعات. والتاريخ الأقنومي، حيث يوجد الملاذ في اللغة العربية وثقافة الموروث التقليدي. وأخيراً، التاريخ الوضعي الذي قد يبقى أسير كتابات المستشرقين الغربيين والمحاولات البحثية التي يقوم بها المؤرخون العرب المعاصرون. ولا يمكن للتاريخ الوضعي بالنسبة إليه أن يبصر النور إلّا في حال بناء الدولة في المجتمع العربي، وفي حال تهميش التاريخ المقدس للإسلام ولمختلف سردياته في المرحلة الكلاسيكية،

بشكل يمكن معه إظهار تطورات البنى الاجتماعية - الاقتصادية التي نظّمت حالات الانقطاع والاستمرار.

وفي الكتاب نفسه، يطالب العروي بالعمل على نهج ماركسي موضوعي يحلّ محل المنهج الوضعي (positiviste). فهو يقدم الماركسية وكأنها الأداة المستقبلية لتحقيق وحدة المجتمع العربي، وهي وحدة يجب ألَّا تنقطع عن العالمية، لأن هذا النمط الفكري يهدف في جوهره إلى العالمية. ويؤكد العروي أن «[الماركسية] هي في الواقع الأنموذج التام والمُرْضي الذي يسعى إليه الجميع تلقائياً، من دون التمكن من تملّكه، نتيجة الهيكلة الناقصة لمجتمعنا وتفاعله الناقص مع الغرب»[207]. وهو يرى أن الماركسية هي أفضل «منظومة للحقيقة» لأنها «منظومة المنظومات»، أي الخلاصة المنهجية الصارمة للتاريخ الغربي، حيث «دقة التفاصيل ليست بدرجة عالية من الأهمية». ويضيف فيما بعد: «قد يكون الغرب برغسونياً (bergsonien) أو ظواهرتيّاً (phénoménologue)، وهما مدرستان فلسفيتان مهمّتان في أوروبا، ولا يستطيع الشرق العربي إلّا أن يقرأ إيجابياً ما تمّ إدماجه في السجل الهيغيلي»[208]. والواقع أن الاهتمام الرئيس عند العروي هو تكامل المجتمع العربي مع تطور البشرية الإجمالي الذي ساقه الغرب، والقيم التي ابتكرتها الحداثة. هكذا، يؤكد العروي أن المقصود هو «توفيق تدريجي بين الأنا (التراث) و«غير الأنا» (الغرب)»، إنما هذا يتطلب التخلي عن «أنموذج المتخيَّل»، والتوقف عن اعتماد الجدلية (dialectique) كإيديولوجيا «لاستخدامها كمنهج»[209].

وبعد مضي بضع سنوات على صدور هذا الكتاب، وضع العروي عام 1974، استكمالاً له تحت عنوان أزمة المثقفين العرب، حيث تعمّق في التحليلات التي كان قدمها، مؤكداً على أن الماركسية هي المنهج الفكري الوحيد الذي يتيح تجاوز تخلف العالم العربي مقارنة بالحداثة الأوروبية[210]. ويقارن في هذا المؤلَّف بين ضرورة رؤية «تاريخانية» لتطور المجتمعات ورؤية «تراثية تقليدية» النزعة. ويعتبر العروي أن ثمّة نوعين من القومية في العالم العربي، الأولى تتجه نحو الحفاظ على الماضي، والثانية نحو التغير والتقدم. كما يحلل الشعور بـ «الخيبة» من الفكر الأوروبي الوضعي، الذي ينطلق نحو البحث عن آفاق ماورائية جديدة، ما يفضي إلى إعطاء قيمة إلى الصوفية والمطلقية وإلى الكينونة المفارِقة المطلقة (transcendance)، وبالتالي إلى بعض جوانب الدين الإسلامي. وقد أثّر هذا الاتجاه على الفكر العربي الوضعي، ما دفع ببعض المثقفين العرب إلى رؤية تراثهم الديني

التقليدي بصورة مغايرة. وكما عند مفكرين آخرين أكثر قومية وماركسية من العروي، ولسوف آتي على ذكرهم لاحقاً، نجد في هذا الكتاب محاولة تحليلية لتركيبة المثقفين العرب الاجتماعية ووصفهم بـ «البورجوازية الصغيرة».

أخيراً، في عام 1987، ومع احتمال تأثره بظاهرة عودة الدين، كتب العروي الإسلام والحداثة، الذي يعود فيه إلى تحليل مفهوم الأزمة في المجتمع العربي، وذلك في فصل بعنوان «الإسلام العربي وأزمة الثقافة»[211]. وإذ يصف أزمة الإنتليجنسيا العربية بأنها «تاريخية، اجتماعية وسيكولوجية»، يوضح الثوابت المتنافرة لبنيتها وتأثيراتها على انعدام تماسكها: فقدان جاذبية الإيديولوجيات؛ أزمة متعددة الجوانب في العالم الثالث الذي تنتمي إليه؛ تجزؤ الوطن العربي إلى هويات متفاوتة غير متجانسة؛ عدم تجانس النخب المحلية؛ تعدد المناهج التربوية. فالإسلام الجديد، وفاقاً لأنموذج الإخوان المسلمين، بالنسبة إلى العروي، هو «انعكاس الأزمة التاريخية التي عاشها المجتمع العربي، من دون أن يكون هو الحلّ، في أي وقت من الأوقات»[212]. وينهي هذا الفصل بطريقة صادمة، إنما لا تخلو من بعض الحقائق، ذلك أن المثقف العربي بالنسبة إليه «ينهك نفسه في تناقض يستقر فيه، مشكلاً منه موضوع ملحمة مأساوية ينشدها، يحللها أو يوصّفها من دون كلل أو ملل». ويضيف: «إنه يعمل عشوائياً من دون أن يؤدي نشاطه هذا إلى مساعدة المجتمع على التغيّر؛ ومن جهته، لا يتغير هذا الأخير بما يكفي من السرعة، ليضعه أمام حدث كبير منجز، يجعل مأساته الخاصة وتناقضاتها، بل وحتى إشكاليتها، بحكم المتقادم...»[213]. باختصار، يبدو العروي وكأنه يعبر عن حنين شديد لغياب لينين عربي، كمفكر ثوري ولاعب ومخرج لثورة جذرية، في آن معاً.

وهذا الكتاب لم يشتمل فعلياً على الفكر الإسلاموي الذي أطلق عليه تسمية «الإسلام الجديد»، إلّا في الفصل ما قبل الأخير، وهو بعنوان «الإسلام وفلسفة الأنوار». فقد أوضح فيه المؤلف كيف أن «سلفية» الإخوان المسلمين، المنطلقة من المقدمات نفسها التي انطلق منها الأفغاني ومحمد عبده، قد انحرفت عنهما، متهمة إياهما بـ «العلمانية» أو بالتدرّجية (Gradualisme)، بل حتى بالانتماء إلى الماسونية. وقد أدى ذلك إلى نزع مصداقية فلسفة الأنوار التي كان لها تأثير شديد على أوائل الإصلاحيين العرب المسلمين.

لقد عمدتُ إلى التوسع بعض الشيء في فكر العروي، لأن نظرته الابتكارية لا

تقبل الجدل، كما لا يزال تحليله النقدي لمسارات الفكر العربي المتلاحقة (الديني والسياسي والتقني)، يبدو اليوم ملائماً. والجدير بالملاحظة أن العروي لم يصدر أعماله بالفرنسية فقط (مع ترجمة عربية لكل من كتبه)، بل كتب كذلك العديد من المؤلفات المرجعية الطابع بالعربية، أحدها في مفهوم الدولة، والثاني في مفهوم الإيديولوجيا والأدلجة، والثالث في مفهوم الحرية[214]. كما له كتاب بالعربية حول العرب والفكر التاريخي[215].

الفكر القومي في منظور التفكير النقدي الماركسي

كان للعديد من المفكرين الآخرين ذوي الاطلاع الواسع والناهلين من الماركسية في سجل مغاير لسجل العروي (المتعلق بالمجموعات الاجتماعية)، طابعهم الخاص في الفكر والثقافة العربيين. ومن الملفت للنظر، كما سنتبين لاحقاً، أن هذا الانفتاح على الرؤية الماركسية إلى العالم، قد أغنى الفكر القومي أو النقدي من داخل الإسلام أكثر من إغنائه للفكر الاقتصادي المتعلق بتخلف المجتمعات العربية. ومما لا شك فيه أن بعض المفاهيم الرئيسة التي عممتها الماركسيات المتنوعة في العالم الثالث، وبخاصة منها تلك المستوحاة من أميركا الجنوبية، قد أثبتت فائدتها في فهم الهيمنة الغربية الرأسمالية، التي تطورت المجتمعات العربية في أحضانها. تلك هي الحال مع مفهوم «البورجوازية الكومبرادورية»، وهي طبقة اجتماعية لم تغتن إلّا على فتات أرباح التبادل اللامتكافئ التي تقوم به كبريات الشركات متعددة الجنسيات؛ وكذلك مفهوم «البورجوازية الوطنية» السّاعية إلى تطوير رأسمالية صناعية قادرة على كسر علاقات الارتهان بين المركز الرأسمالي العالمي والمجتمعات الطرفية المستعمَرة أو الخاضعة لسيطرة الاستعمار الجديد. كما أن الارتياب شديد حَيال «البورجوازية الصغيرة» المنفصلة عن الجماهير الفقيرة والعمّالية، كي تنصرف إلى الحلم بمجتمع استهلاكي وفاقاً للنمط الغربي.

والواقع أن البحث عن بنية وطنية متماسكة هو الذي زوّد الفكر العربي بصبغة ماركسية، أي هذا الطموح الشديد إلى استقلال حقيقي للدول، يخرجها من الوضع المهين، الذي أوجده الارتهان الاقتصادي والعسكري حيال القوى الاستعمارية القديمة. وفاقاً لهذا المنظور، أصبح الطموح إلى وحدة عربية ضرورياً من حيث المنطق بغية توسيع مختلف الأسواق الناجمة عن تفتيت الدول العربية على يد

الاستعمار، في سبيل بناء التصنيع على النمط الاشتراكي.

يعتبر سمير أمين من أبرز ممثلي هذا الفكر الماركسي العربي. وهو اقتصادي مصري، من مواليد 1931. اكتسب شهرة عالمية من خلال أعماله العديدة حول طبيعة النظام الرأسمالي في بلدان الجنوب، والعلاقات بين المركز الرأسمالي المتطور والأطراف المتخلفة، ومن بينها مصر والعالم العربي؛ كما ومن خلال مشاركته الأساسية والفعّالة في ولادة المنتدى الاجتماعي العالمي عام 2001. وإلى جانب مواطنه أنور عبد الملك، الذي أتيت على ذكر أهمية أعماله (أنظر أعلاه، الفصل الثامن)[216]، يتحدث سمير أمين في كتاباته عن انفتاح الإنسانوية الأممية الماركسية، البعيدة كل البعد عن الأفكار العقائدية المغلقة. ولقد انتقد بشدة مصر الناصرية، لأنها لم تكن على درجة كافية من الثورية على صعيد تغيير البنى الاجتماعية - الاقتصادية وعلاقات الإنتاج داخل مصر كما ومع العالم الرأسمالي المتطور، مما لم يسمح لهذا البلد الريادي في العالم العربي الخروج نهائياً من التخلف الاجتماعي - الاقتصادي[217]. كما وضع كتاباً مهماً حول «أزمة المجتمع العربي»، صدر عام 1985، طرح فيه نقداً منهجياً للراديكالية الإسلامية، كتلك التي وردت في كتاب سيّد قطب حول العدالة الاجتماعية في الإسلام، ولما أسماه أمين بشكل غير دقيق، بـ «السّلفية»، التي كانت تنتشر على نطاق واسع في الفترة التي صدر فيها هذا الكتاب[218].

يرفض أمين في هذا المؤلّف مقاربة هذه الراديكالية الإسلامية التي طرحها سيّد قطب الذي قسّم البشرية بين مجتمعات مسلمة ومجتمعات غير مسلمة، علماً أن الأولى وحدها - حسب سيّد قطب - هي ذات قيمة ولا تحتاج بالتالي أن تستلهم وتستورد من أية نماذج مجتمعية أخرى. ويوضح سمير أمين بكل سهولة أنه لا يوجد أنموذج مجتمعي إسلامي واحد، بل أن المجتمعات المسلمة تطورت عبر العصور، بتأثير من التحولات الاجتماعية - الاقتصادية، وهذا ما يفسر التنوّع الكبير في الاجتهادات الإسلامية عبر الزمن، وصولاً إلى إقفال أبواب الاجتهاد في التفسير القرآني منذ القرن الثاني عشر، بتأثير من الغزالي الذي نقض في تلك الحِقبة الفلسفة من حيث قدرتها على الابتعاد عن الدين. من ناحية أخرى، أشار المؤلف إلى أوجه التشابه مع تطور المسيحية. وناقش في الكتاب مطولاً عقم المقارنة بين

التراث وهو وحده ذو أصالة، والحداثة التي شوّهت المجتمع المسلم واستلبته بحسب قطب. ويرى أن تنامي الأصولية الدينية هو نتاج الأزمة الاجتماعية - الاقتصادية المعمَّمة في العالم العربي، وليس قطعاً حلاً لها[219]. كما أنه يعتبر، وبكل دقة، أن النقاشات التي تضع في التناقض مفهوم التراث ومفهوم الحداثة، هي نقاشات مفرطة في التجريد، من شأنها تعطيل صوغ برامج الإصلاح والتغيير الضرورية لمواجهة المرحلة التي يعيشها المجتمع العربي. إذ، لا يوجد كما يقول أنموذج إسلامي واحد، بل ثمّة العديد من الأساليب ليكون المرء إسلامياً، بناء على ما يظهره تاريخ مختلف الحِقَب المنصرمة[220].

وفي خاتمة الكتاب، يعتبر أن أزمة المجتمع العربي ناجمة عن عاملين اثنين هما: «الفشل وخيبة الآمال من جهة، وعدم إمكان إرضاء المطالب الشعبية من الجهة الأخرى. إنه فشل البورجوازية العربية وتبدّد آمالها القومية». ويعتبر المؤلف أن الفشل هو أيضاً ناتج عن «قصور اليسار الذي لم يدرك أن هذا الفشل كان حتمياً. وقد أدّى هذا الإفلاس إلى إعادة الكومبرادورية أي خضوع البورجوازية للأهداف الاستراتيجية للاستعمار المهيمن». وبالتالي، يكون تنامي الأصولية الإسلامية هو نتاج هذا الفشل، وهذا ليس سوى «هروب إلى الأمام» حيال هذه الأزمة التي تسوِّغ في نظر سمير أمين كل التسويات المخزية في القضايا القومية والاجتماعية[221].

على خطى سمير أمين، الذي ذاع صيته على المستوى العالمي في مجال الفكر الباحث في قضايا العالم الثالث، ركّز المفكرون الماركسيون العرب المستقرّون في بلدانهم جهودهم الفكرية على تفكيك الاستخدام المحافظ والرجعي لمفهوم التراث العربي - الإسلامي وتوظيفه من قبل «البورجوازية» العربية كأداة تبقي بواسطتها المجتمعات العربية في وضعية التخلف. هذا ما قام به بامتياز اللبناني حسن حمدان (1936 - 1987) الذي اغتيل عام 1987 في بيروت وقد اشتهر باسمه المستعار مهدي عامل، حيث وظّف قلمه اللاذع وقدرته التي لا تنضب على التعبير لتبيان الضلالات والتناقضات في فكر العديد من المثقفين العرب، الذين انتهوا إلى المساهمة في «تَحَجّر» هذا التراث وأمثلته، لدرجة بات معها عائقاً في وجه أي تغيير وأية حداثة. ولم ينجُ من نقده سوى قلّة من المثقفين العرب، وهو الذي راح يدعو إلى تشكيل نخبة تمثل مصالح العمال والمستغَلين في العالم

العربي، بغية كسر نفوذ المثقفين العضويين للطبقة المسيطرة والخروج من التبعية والتخلف.

يمكن اعتبار أحد مؤلفاته، الذي كتبه عام 1974، تفكيكاً مميزاً لمداخلات العديد من المثقفين العرب في مؤتمر عُقد في الكويت في نيسان/أبريل عام 1974 حول «أزمة الحضارة العربية»[222]. وتطرق فيه حمدان إلى الجوهرانية التي تسيطر على معظم خُطَب المشتركين فيما يتعلق بالحضارة العربية، وعمد إلى تفكيك إيديولوجيا الحداثة كما والخطاب المتعلق بالتراث، المُسْتَقَى غالباً من الخطاب الهيغيلي وخطاب المستشرقين الأوروبيين، وهو خطاب أوجد مفهوم التراث كتبرير لمفهوم الحداثة. ويرى حمدان أن « ليس العجز في العقل العربي، وليس «التخلف» فيه، بل العجز هو في هذه البورجوازية الكولونيالية التي تطمح، بوهمها الطبقي، إلى التمثُّل، عبثاً، بالبورجوازية الإمبريالية»[223]، إذ «ليس بإمكان العقل العربي أن يعود إلى نموِّه إلّا إذا توقف في نموه عن أن يكون العقل العربي. فما العمل؟ واحدة من اثنتين: إما أن ينمو العقل العربي من جديد، فيصير عقلاً غير عربي، وإما أن يظل عقلاً عربياً فيستمر في توقفه عن النمو»[224]. لم يكن بالإمكان أن نُحدد بشكل أفضل مأساة الفكر العربي المنغلق في ذهان الهوية الخطير، أي فقدان التراث أو تجاوزه، أو الاستمرار في البقاء أسير جوهرانية هذا التراث.

وفي كتابه الأخير، الذي لم يكتمل نتيجة اغتياله، واصل مهدي عامل نقده الساخر للفكر العربي المعاصر الذي ينقضه كفكر مهتم فقط بالحدث اليومي الآني (من «الحاضرية» (présentisme)، على حد تعبير المؤرخ الفرنسي فرانسوا هارتوغ (François Hartog)، الذي يخضع لتأثير الأحداث اليومية، كبيرها وصغيرها[225]. ويطرح فيه مهدي عامل نقداً لاذعاً لفكر أدونيس، الشاعر الأكثر صخباً في العالم العربي، الذي اتضح حسب رأيه من خلال كتابه الثابت والمتحوّل، وكذلك من خلال حماسته للثورة الإيرانية عام 1979، أنه يتناقض مع كل مواقفه العلمانية السابقة. لذلك ينتقد عامل بشدة لغة أدونيس المفهومية كونها لغة النزعة الجوهرانية أي النزعة الثقافوية الاجتماعية التي تستبعد كل تحليل للبنى والقوى الاجتماعية القائمة. وهو نقد وجَّهه مفكرون ماركسيون آخرون كالطَّيب تيزيني (مواليد سوريا 1934) وحسين مروة (1908 - 1987) إلى سائر المفكرين الذين عكفوا على مسألة التراث العربي والأُنْظومَة الذهنية شبه الجامدة التي أحدثها هذا التراث - وهو ما لي عَوْد إليه لاحقاً.

وفي إطار هذا النقد الموجه إلى أدونيس، أخذ عليه مهدي عامل أيضاً بقاءه منغلقاً في العالم المفهومي للفكر المثالي الأوروبي، رافضاً كل مقاربة للجدلية الاجتماعية وعلاقتها مع عالم الأفكار. وكي يدعم نقده هذا، يأتي مهدي عامل على اقتباس جملة ولا أوضح لأدونيس هو نفسه، قالها في معرض حديثه عن طريقته في وصف التراث: «إنني اقتصرت على الظواهر الثقافية بذاتها، في معزل عن قاعدتها المادية»[226]. وكونه قارئاً مدققاً جداً حيال المؤلفين الذين انتقدهم، كشف عامل كل التناقضات التي اخترقت أعمال أدونيس فيما يتعلق باستحالة الخروج من قيود التراث الديني والتعرجات الإبيستمولوجية لطريقته في التحليل. ثمّة جملة تختصر بوضوح صحة نقده، وهي الجملة التي يبرهن فيها على انغلاق فكر الشاعر في نزعة جوهرانية جانحة تماماً، لا يرى بموجبها في الثقافة العربية سوى صراع «في الجوهر بين الجوهر والجوهر»، أي جوهرانية الفرد العربي «في الصراع القائم فيه، بينه في ذاته، وبينه في غير ذاته؛ أو قل بين الذات والآخر، من حيث إن الآخر هذا هو الذات مشيأة. إنه إذاً صراع جوهري»[227]. كما يوضح عامل كيف أن الله نفسه يكون مشياءً في مفهوم الثقافة العربية هذا، الذي يتمسك به العديد من المفكرين، حتى أولئك ذوو الميول العلمانية والعقلانية. ويعتبر أن المقصود هنا هو فكر غيبي حصرياً، من دون إمساك بالواقع أو تواصل معه.

وفي نفس الكتاب، يستخدم عامل فكره الثاقب والناقد اللاذع للتنديد بانقلاب العديد من مثقفي الحداثة الصلبة، وأحياناً الماركسية، نحو الانبهار بطاقة الدين الثورية إثر أحداث إيران عام 1979. ويتطرق مهدي عامل مُفنِّداً مستهزئاً إلى العديد من المقالات في الصحف اليومية التي يكتبها مفكرون علمانيون يمجّدون الثورة الإيرانية من دون أن يعلموا بأنهم ينكرون بذلك ما كانوا يؤمنون به حتى ذلك الحين. والواقع أن الثورة الإيرانية أدَّت في نظر العديد من مفكري تلك الحقبة إلى توكيد الفارق الجوهري القائم بين الشرق والغرب، وهي ثنائية يسخر منها مهدي عامل الذي يُدين في الوقت نفسه كل الإيديولوجيا القائلة بخصوصِيّة الشرق بالنسبة إلى الغرب، لأنها «خصوصية مزيفة لفكر مزيّف»[228].

في الوقت نفسه، يعتبر عامل أن هذا الفكر، فكر الغيرية المنطوية على نفسها، تعزّز عند الكثيرين من المفكرين العرب من خلال قراءة جاك بيرك (Jacques Berque) (العرب من الأمس إلى اليوم) أو قراءة فرانز فانون (معذبو الأرض) ومقدمة سارتر له. كما أدان الإشكالية الثنائية ذات الطبيعة الأنثروبولوجية

والأنطولوجية، الرائجة حتى اليوم، والمقسِّمة للعالم بين الأنا والآخر، غالبين ومغلوبين، عالم ثالث وغرب[229]. وبكل حال، يعترف مهدي عامل أن فكر فانون، الذي عاش في قلب الثورة الجزائرية، لا يمكن أن يتماثل مع فكر المفكرين الذين يسميهم «متأسلمين»، لأنه فكر ثوري حقيقي حذّر من محاولة البورجوازية الوطنية الالتحاق بالبورجوازية الإمبريالية[230]. والواقع أن مفكرنا يصف بالـ «متأسلمين» أعضاء النخبة الثقافية الذين أعادوا اكتشاف إمكانية توظيف التراث الديني كأداة سياسية.

نحن هنا حيال أحد المفكرين الأكثر طاقة والأكثر صرامة في العالم العربي، المتميز بقدرته على التحليل النقدي. وإذا كان بوسعنا أن نأخذ عليه مقاربته الماركسية، فإن جهازه المفاهيمي يبقى دائماً شديد الوضوح. وينبغي، في رأينا، أن يعتبر استخدام كلمة «بورجوازية» المتكرّر بشكل متواصل عند مهدي عامل، كمرادف لكلمة طبقة أو جماعة مهيمنة، من المتعذر إنكار وجودها كواقع قائم على الأرض.

مفكر ماركسي كبير آخر، لبناني، اغتيل هو أيضاً عام 1987، هو حسين مروة الذي اشتهر من خلال قراءته المادية للتراث في عمل مكون من ثلاثة مجلدات بعنوان النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. وقد لُقب مروة بـ «شيخ الفكر المادي»، في تحليل دقيق لفكره، حيث تمّ التذكير بأهمية مقاربته المثمرة، التي تقارن بين النزاعات الإيديولوجية القديمة وتلك الحالية، وكما التفاعل بين الأفكار والفلسفات المحلية والأفكار الأجنبية[231]. ويوضح مروة أن تأثير الفكر الخارجي على الفكر الداخلي مرهون بطبيعة العلاقات القائمة بين مختلف تيارات الفكر الداخلي والقوى الاجتماعية وعلاقات الإنتاج التي تحركها.

ولا بدّ هنا من ذكر مفكرين آخرين ماركسيَّيْ الإلهام، مع عدم إمكانية التوسع في عمل كل منهما، الغزير والغني، الذي يستحق دراسة متبصرة. هي ذي الحال مع الطَّيِّب تيزيني، الذي كرّس حياته لتعليم الفلسفة في جامعة دمشق، بعد أن حصل على الدكتوراه في ألمانيا. وقد أنتج عملاً مهماً مكرساً لتحليل الفكر العربي في العصر الكلاسيكي الذي شهد تفتّح الحضارة العربية الإسلامية في علاقتها مع تطور البنى الاجتماعية الاقتصادية في تلك الحِقبة. إذ برهن على أن هذا الفكر مندرج في

التطور العام للفكر البشري مع احتفاظه بخصوصيته وفرادته. كذلك، حذّر من النزعة الاتباعية بالنسبة إلى المدارس الفكرية الأوروبية الجديدة كالبنيوية أو الوظيفية، وهي مدارس وصفها بأنها لاتاريخية[232].

في نهاية المطاف، هناك اسم آخر يستحق الذكر، هو إلياس مرقص (1927 - 1991). إنه سوري آخر كرّس حياته للتعليم في بلده، وكان على علاقة وثيقة بياسين الحافظ. وقد كان صاحب مؤلفات عديدة متميزة بالنقد الماركسي المنهجي لـ «عقلانية» الفكر العربي والفكر القومي المعاصر أو ممارسة الحركات الفلسطينية المسلحة، في آن معاً. كما نذكر أيضاً رائداً مهماً في الفكر الماركسي والإنسانوي العربي، كنا أتينا على ذكره، هو رئيف خوري (أنظر أعلاه، الفصل الثالث)، وقد كتب، عام 1937، بحثاً مهماً حول حقوق الإنسان وضرورة تبنّيها في العالم العربي في صيغتها الاشتراكية، أي المُتَضَمِّنَة الحقوق الاجتماعية كافة، وذلك في حِقبة كانت فيها الديمقراطيات الليبرالية الأوروبية لا تزال تجهلها[233].

إن عدداً من المفكرين الذين أتينا على ذكرهم في هذا الفصل، قد غيّبهم الموت أو تقدموا في السن. والأسلوب النقدي الذي أدخلوه في الفكر العربي غني بكل معنى الكلمة. وغالباً ما كانت هذه الشخصيات تتمتع بثقافة موسوعِيّة، تغطي تاريخ الشرق وتاريخ الغرب في آن. بيد أن فكرهم أصبح مهمشاً نتيجة الظروف التي أدّت إلى هبوب رياح الفكر الإسلاموي الأنثروبولوجي والجوهراني النَّمط الذي أسهم على نطاق واسع في إنكار أهمية دور الفكر النقدي، ووصفه بالشيطاني، ماركسياً كان أم علمانياً، وبالتالي معادياً للإسلام. وهذا هو الفكر الذي سوف نتطرق إليه في الفصل القادم.

الفصل الحادي عشر
أنواع القوميات الإسلامية كفكر مناهض للقومية العربية

أجدني ميّالاً إلى وصف الفكر الإسلاموي هنا بالمناهض للشعور الوطني - أكثر من المناهض للنزعة القومية - إذ ينظّم هذا الفكر نظرته إلى العالم في رؤية مبنية حصراً على مفاهيم ضيقة للإسلام، وهذا للأسباب التي سأعمل على إيضاحها عندما أصف السِّياق الذي برزت فيه. يبقى هذا الفكر في مرحلة أولى (1952 - 1979) في موقع احتجاجي فقط ضدّ الكوارث التي جلبها القادة الثوريون العرب، قبل أن ينتقل إلى الهجوم، ابتداءً من حرب تحرير أفغانستان التي احتلها السوفيات آنذاك. وستتضاعف شدة هجومه بعد هجمات 11 أيلول/سبتمبر من عام 2001 على كل من نيويورك وواشنطن، وهي هجمات سلّطت الضوء على أسامة بن لادن، الذي نسبت إليه، علماً أن هذا الأخير لم يتبناها فوراً، إنما بعد عدة أسابيع، ليجد نفسه فجأة، وقد أصبح على شاشات تلفزيونات العالم بأكمله.

لقد تمّ وصف مختلف أشكال الفكر الإسلامي الراديكالي وسوّقت على نطاق واسع في الأدبيات الأكاديمية والإعلامية في العقود الماضية، كما أشرت سابقاً. لذا سأكتفي في هذا الفصل بموجزٍ مختصرٍ لهذا الفكر، لأن في متناول القرّاء العثور السهل على عدد لا يحصى من المراجع في هذا الموضوع. إذ يبدو لي هنا أنّ العودة بالتفصيل إلى السّياق العربي الداخلي والسّياق الجغراسي الخارجي هو أكثر أهمية، كون هذا السياق هو الذي يميز الحِقبة التي تنامى فيها الفكر الإسلامي المعادي للقومية العربية، الأمر الذي يتيح وحده لنا أن نفهم جيداً منطقه ودافع نشاطاته السياسية - الدينية.

عودة إلى سياق بروز الفكر الإسلامي المناهض للقومية

سبق لي أن أتيت بوصف سريع، في الفصل الرابع، للتطور العام للسّياقات السياسية والجغراسية، التي قيّدت مختلف تيارات الفكر العربي ووجّهتها. ولقد ذكرت فيه التأثير البالغ للحرب الباردة، على تنافس الأنظمة العربية فيما بينها وتناقضاتها، كما على سياسة توظيف الإسلام كأداة من قبل الولايات المتحدة، لا سيما من خلال تحالفها الاستراتيجي مع المملكة العربية السعودية وباكستان. ولقد تجلى هذا الاستغلال عبر التدريب العسكري والديني للعديد من الشباب «الجهاديين» العرب، قبل إرسالهم للقتال ضد القوات السوفياتية في أفغانستان طوال الثمانينيات. وقد ساهم هذا العمل الكبير في صرف الانتباه عن المشكلات النوعية الخاصة بالمجتمعات العربية، سواء تعلّقت بقضايا التنمية الاجتماعية أو الاقتصادية أو برفض المصير المظلم الذي بات الفلسطينيون ضحيته، كما وبالاحتلال الإسرائيلي المستمر لأجزاء من الأراضي السورية واللبنانية.

ومذ ذاك الحين فصاعداً، اتجه الفكر العربي نحو الحيّز الإسلامي، بدلاً من التركيز على الوطن العربي. وقد انتعش بقوة تيار الفكر العربي الإسلاموي، المتجسد في حركات من نوع جماعة الإخوان المسلمين، الناشطين منذ العام 1930. في الوقت نفسه، سعى المذهب الوهّابي الذي نشرته المملكة السعودية، وقد أصبحت لاعباً دولياً كبيراً في سياق الحرب الباردة نتيجة لثرواتها النفطية، إلى أن يصبح التيار الأهم داخل الإسلام السّني التقليدي في العالم العربي وفي المجتمعات الإسلامية غير العربية.

هذا هو السّياق الذي شجّع ظهور الفكر المعادي للقومية باسم تحقيق مجتمع إسلامي عابر للقوميات، وهو سياق مختلف تماماً عن ذاك الذي كان قد حفَّز فكر الجامعة الإسلامية في القرن التاسع عشر. ولنذكّر بأن هذا الفكر كان يعتبر أن جمع مجموع الشعوب الإسلامية حول السلطان العثماني أمر لا بدّ منه، من أجل التصدّي للاستعمار الأوروبي السريع التمدّد. وكان يتوجب على الديانة الإسلامية أن ترتضي التحديث والإصلاح بحيث تتمكن من التكيّف مع العالم المعاصر. ولقد اعتبر هذا التيار أنّ الاستعمار الأوروبي ظاهرة شاملة تتطلب رداً شاملاً من الشعوب المستعمَرة. مع ذلك، ظلَّت النظرة إلى أوروبا مصدر إلهام إصلاحي للأجيال الأولى من المفكرين، الذين وصفت أعمالهم في الفصل السادس.

ولكنّ هذا الفكر لم يَعِ ما حصل من انتشار للمشاعر القومية أدّى إليه تداول الأفكار السياسية الأوروبية خارج أوروبا. ذلك أن هذا الانتشار هو ما جعل البنى الإمبراطورية التقليدية واهية للغاية، كونها كانت تجمع شعوباً لها لغات وثقافات مختلفة كما كان عليه حال السلطنة العثمانية، فضلاً عن الإمبراطورية النمساوية المجرية[234]. ولذلك، فإن الجامعة الإسلامية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ومع انفتاحها على بعض جوانب الحداثة الأوروبية، لم تدرك أن الدين لا يسعه أن يكون الرابط الوحيد الكفيل بالإبقاء على بنية إمبراطورية متعددة الأديان والقوميات. وهي لم تدرك أيضاً أن المطالب القومية لمختلف شعوب السلطنة لن تتأخر في نخر شرعيتها التاريخية نخراً عميقاً.

وكما رأينا، غالباً ما نُعت مؤسسو هذه الجامعة الإسلامية الإصلاحية بـ «السلفيين»، أي «بالمحافظين المتدينين». والتسمية هنا مضلّلة، لأنها إذا كانت تستلهم روح الإسلام الأولى وعبقرية «الأسلاف المؤسسين» لهذا الدين الجديد، فإن الإصلاحات المقترحة كانت تتميز بروح تحديثية واضحة. إذ أعيد تفسير العديد من الآيات القرآنية كما لو كانت في أصل المثل العليا الحديثة، مثل تحسين وضع المرأة، إقرار شكل من السلطة يلزم القادة بشورى واسعة في الآراء، ومؤسسات تهدف إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، وبخاصة رعاية الأولياء المسنين والأرامل والأيتام أو دفع ضريبة على الثروة (الزكاة)، التي يجب تكريس محصولها لتحسين حياة الناس الأشد فقراً.

أما العداء للقومية العربية ذي الطبيعة الإسلاموية، فلقد كان مختلفاً تماماً، وهو الذي تطور ابتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين، في سياق لم يعد على الإطلاق سياق الاستعمار الأوروبي المتهالك، بل سياق الحرب الباردة والأنظمة العربية القومية والاشتراكية، التي سيطرت حينها على المشهد العربي. ضمن هذا الظرف، قام تحالف يدوم حتى اليوم بين الولايات المتحدة والممالك العربية المعروفة بالمحافظة، والتي كان التهديد يترصّد وجودها بعد نهاية الحرب العالمية الثانية ومرحلة تصفية الاستعمار، أي أيام تقدم المدّ الثوري والوحدوي العربي.

ليس من السهل فهم هذا التحالف المخالف للطبيعة بين دول صناعية متقدمة وديمقراطية وبين ممالك ذات طابع وراثي، كانت إحداها، ألا وهي المملكة العربية

السعودية، قد تميزت بنظام سياسي وديني ذي سلطوية وشمولية مطلقة بشكل خاص، لقيامه على شرطة دينية تمارس الرقابة اليومية الدائمة على حياة كل رعايا العاهل السعودي، وتمنع أية حرية معتقد في المملكة، باستثناء الدين الإسلامي، بنسخته الوهّابية. وفي الحقيقة، تعلق الأمر، زمن الحرب الباردة، بإنعاش الجامعة الإسلامية القديمة، التي توارت تماماً عن المشهد الفكري العربي. كان هدف هذه الأخيرة الوقوف سداً منيعاً في وجه التوسع الاستعماري الأوروبي ومنع تفكك السلطنة العثمانية. أما الشكل الجديد من الجامعة الإسلامية، فهو يعتمد على النظرية الهويتية القديمة لوحدة المجتمعات الإسلامية وتضامنها، ليس لكي يجعل منها سداً في وجه الاستعمار الأوروبي، بل لأجل النضال ضدّ توسع الإيديولوجية الشيوعية بين صفوف شباب العالم العربي وخارجه في العالم الإسلامي. كان من المناسب إذاً، نتيجة هذا التوجه، «إعادة أسلمة» المجتمعات العربية والإسلامية لإغلاقها في وجه العقيدة الماركسية المناهضة للإمبريالية.

موجز في فكر الحركات الإسلاموية الحديثة: الوهابية والإخوان المسلمين

تقع في أصل هذا الفكر الإسلامي الجديد، حركتان رئيستان: حركة العقيدة الوهابية، التي نشأت في القرن الثامن عشر في قلب شبه الجزيرة العربية، وتنظيم الإخوان المسلمين، الذي ولد في مصر عام 1928، وكان سيّد قطب من أكبر مفكريه.

إنّ الوهابية مذهب ديني طُهْراني وراديكالي الطابع، طوّره الداعية محمد بن عبد الوهاب، المولود في نجد عام 1703، أي قبل ما يقارب القرن على نزول نابليون بونابرت في مصر. لم يكن المذهب إذاً ناتجاً عن صدمة الأفكار الأوروبية، بل عن طموح الداعية الذي تحالف مع زعيم قبلي محلي، هو عبد العزيز بن سعود، من أجل الانطلاق في غزو شبه الجزيرة العربية. ولم تكن هذه العقيدة على الإطلاق جزءاً من حركة الإصلاح الإسلامي العظيمة (وهي حركة برزت إلى الوجود بعد قرن ونصف القرن على ظهور الوهابية) وانبعاث وعي الهوية العربية الجماعية الموصوف سابقاً[235]. غير أنه خطأ غالبية تحليلات حركة ا لإصلاح الإسلامي أصبح شائعاً عندما شَمَلت الوهابية ضمن تجليات الإصلاحية الإسلامية المندرجة في

النهضة الثقافية العربية بدءاً من القرن التاسع عشر[236]. هذا مع العلم أن مجرد الاطلاع على تاريخ ولادة محمد بن عبد الوهّاب في عام 1703، كان يمكن له أن يجنّب ارتكاب خطأ وضع العقيدة الوهابية ضمن إطار حركة النهضة العربية وما أتت به من إصلاح ديني متنور ابتداء من القرن التاسع عشر. مع ذلك، لم يَحُل هذا المعطى التاريخي الاستدلالي (أي سنة ولادة عبد الوهاب) دون إدراج الحركة الوهابية في سياق حركة الإصلاح الديني الذي بدأ في بداية القرن التاسع عشر. ذلك أننا هنا في ميدان التاريخ الخيالي، الرومانسي، الغرائبي الهادف إلى تثبيت سردية واحدة متعارَف عليها بشأن الإصلاح الإسلامي، مفصولة تماماً عن دقائق وتفاصيل الواقع التاريخي[237].

صحيح أن تحالف مؤسس الوهابية مع عائلة سعود، المستمر مع خلفائهم المتعاقبين على التوالي، قد شكل قاعدة كبيرة للتوسع في جميع أنحاء العالم العربي، هادفة إلى استعادة وحدة المسلمين وإقامة نظام إسلامي متشدد في كل بلد تتمكن عائلة (سعود) من الاستيلاء على السلطة فيه. ترفض الوهّابية أيّ نوع من عبادة للأولياء الصالحين في الإسلام، التي تشبّهها بعبادة الأصنام. كما توجب هدم قبورهم والنصب التذكارية المشيّدة تخليداً لهم هدماً كاملاً. وهذا ما نراه اليوم من قبل حركة طالبان أو من أنصار «الدولة الإسلامية» (المسماة «داعش») أو من القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي وجنوبي الصحراء الإفريقية. ويرفض هذا المذهب رفضاً باتاً أيضاً أي تجديد أو تغيير في القراءة الحرفية الضيقة والمقيدة للنص القرآني.

في الواقع، توطدت الوهّابية في مرحلتين. تميّزت الأولى بغزوات في قلب الجزيرة العربية المؤَقت في بداية القرن التاسع عشر، واتسمت برفض حدود الدول وبوجوب استمرار الفتوحات إلى أن ينجح الإسلام في فرض صيغته الطهرانيّة والراديكالية في جميع المجتمعات الإسلامية وهداية الشعوب الأخرى. ولذلك أرسل محمد علي باشا جيشه، بناء على طلب السلطان العثماني، للقضاء على هذه الحركة. أما الثانية، وهي أكثر حداثة، فلقد نجمت عن إنشاء المملكة العربية السعودية خلال العشرينيات من القرن الماضي بحدودها الحالية، وهذا ما سيُجْبَر أنصار المذهب على قبوله الحدود الجغرافية للدولة الناشئة، على أثر استعمال الملك عبد العزيز بن سعود والجيش الإنجليزي معاً القوة العسكرية على نطاق واسع في عام 1921، عندما أراد المحاربون الوهّابيون المضِيّ في حركة الفتح

والتوسّع بها في البلدان العربية والإسلامية الأخرى[238].

اليوم، ثمّة سمتان للحداثة ترفضهما العقيدة الوهابية: العلمانية المرادفة بالنسبة إليها للإلحاد؛ وتعدّد الآراء والأديان داخل المجتمع الإسلامي، بموجب الاحتكار الذي تسعى الوهابية لممارسته بخصوص تفسير الإسلام بجميع تعاليمه الأكثر تشدداً. فالتكفير، أي إنكار الهوية الإسلامية لمن لا يتَّبع بدقة التعاليم الدينية، هو الممارسة المعتادة لدى هذا الفكر الراديكالي. كذلك، جعل هذا الفكر من الوهابية مذهباً من المذاهب الإسلامية الأكثر تشدداً، وهي التي كانت في الأصل مجرد حركة لتطهير العبادات التي ابتعدت برأيها عن التعاليم التوحيدية للنبيّ بفعل تقديس الأولياء، المنتشر في جميع أنحاء العالم الإسلامي تقريباً. وهكذا تدعو التكفيرية إلى قتل أي مسلم اعتبر «كافراً» بدينه أو تخلى عن ممارسة طقوسه بشكل متشدد بتأثير من الأخلاق الغربية. يجوز أيضاً بالتأكيد قتل الكفرة غير المسلمين، الذين يضطهدون الشعوب المسلمة أو يفرضون عليها أخلاقاً «غير إسلامية».

نجد هذه المكوّنات من المذهب الوهّابي بدرجات متفاوتة في أدبيات جماعة الإخوان المسلمين. فولادة هذه الحركة عاصرت ولادة المملكة السعودية، وهذا أمر لم يأت كما يبدو بالمصادفة البحتة. ففي عام 2009، حلّل كتاب الباحث السياسي المصري عمرو الشوبكي، الوجه المزدوج للمنظمة: وجه معتدل، يسعى خطابُه جاهداً للتوفيق بين الإسلام والديمقراطية الحديثة، فيشارك بعض أعضاء جماعة الإخوان في الحياة البرلمانية عندما يتاح لهم ذلك؛ ووجه آخر، أكثر انغلاقاً وأصوليةً، يعتمد على ميليشيا مسلحة سرّية[239].

استُلهمت راديكالية الموقف الإيديولوجي لجماعة الإخوان المسلمين من كتابات سيّد قطب، بغضّ النظر عن جهودها الرامية إلى التخفيف من حدّتها؛ وهو عضو من جماعة الإخوان المسلمين، ومما لا شك فيه إنه المفكر الأكثر موهبة في الحركات الإسلامية الحديثة. كان قطب كاتباً موهوباً بامتياز وذا أسلوب متقد، توّجت مسيرته بهالة الشهيد، إذ أنزل به حكم بالإعدام نفّذ عام 1966 في ظل النظام الناصري، بعد أن اتُّهم بالتآمر ضدّ رئيس الدولة. ابتدع أدبه الوفير عالماً مسحوراً بالكمال الذي يمثله الإسلام ومبادؤه ومؤسساته إذا ما أمكن تطبيقها في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية. من هذه الرؤية «القطبية» المجمّلة، ولد

الشعار الشديد الإغراء والقائل بأن «الإسلام هو الحل»، مؤكداً أن للمجتمع إمكانية الشفاء من جميع عِلَلِه (الفقر والفساد، وعدم المساواة، والفجور، والضعف والتخلّف...) من خلال التطبيق الكامل لمبادئ الدين.

يأخذ عمل قطب في آن واحد مبادئ من مذهب محمد بن عبد الوهّاب ومن السيد أبي العلاء المودودي (1903 - 1979)، وهو مفكر هندي مسلم، عمل بنشاط لإقامة دولة تجمع مسلمي الهند، بانفصالهم عن الهندوس للعيش فيما بينهم. هذا ما تحقق عبر حرب أهلية دموية تفجّرت عام 1947 بتأسيس دولة باكستان (بلد الأطهار في لغة الأوردو)[240]. ولا بدّ أن المودودي قد ألهم دستور هذا البلد الجديد. فضلاً عن ذلك، شكّل في عام 1941 حزب الجماعة الإسلامية، الذي لا يزال ناشطاً حتى الآن (في عام 2016)، في عدة بلدان من آسيا، وهو الذي يحارب بالسلاح لإلحاق مسلمي كشمير بالباكستان.

ويمكن تلخيص عقيدة قطب في المفاهيم التالية: إقامة حاكمية لله وشريعته على البشرية جمعاء. ومن هنا ضرورة التزام كل مسلم بالنضال من أجل هذا الهدف عبر الكفاح المتواصل ضد الأنظمة السياسية العربية الموصوفة بـ «الكافرة» لأنها عادت إلى الجاهلية، أي المرحلة الوثنية التي سبقت نزول الوحي القرآني. ويعيب قطب على الدول العربية الجديدة، الناتجة عن تفكك السلطنة العثمانية وعن الكفاح ضد الاستعمار، إقبالها على علمنة المؤسسات وتحديثها على الطريقة الغربية. إذ ينبغي في نظره أن يكون كل من القرآن والشريعة المصدر الحصري لحكومة إسلامية، هي الوحيدة القادرة على نشر العدل بين المؤمنين جميعاً.

إن عمل قطب الذي ساهم المساهمة الأكبر كما يبدو في إعطاء فكره الإشعاع الذي لا يزال يمتلكه حتى اليوم، هو كتابه في العدالة الاجتماعية في الإسلام[241]، حيث يشرح قطب، مستشهداً بآيات عديدة من القرآن الكريم، كيف أن الله حريص على أن يحقّق الناس العدالة على الأرض؛ ويشكل هذا فرقاً كبيراً عن المسيحية التي ترى أن المظلومين والفقراء والمحرومين سيحصلون على ثوابهم في ملكوت السماوات. يقول قطب: «ولكن الناس في هذا العالم الذي يطلق عليه اسم «العالم الإسلامي»، لا تراجع رصيدها الروحي وتراثها الفكري، قبل أن تفكر في استيراد المبادئ والخطط، واستعارة النظم والشرائع، من خلف السهوب ومن

وراء البحار!»[242].

والجدير بالذكر هنا أن سيّد قطب في إحدى مقالاته الصحفية بعنوان «إسلام أمريكاني» يندد بتوظيف الولايات المتحدة للدين الإسلامي في حربه ضدّ الشيوعية قائلاً: «والإسلام الذي يريده الأمريكان وحلفاؤهم في الشرق الأوسط، ليس هو الإسلام الذي كان يقاوم الاستعمار، وليس هو الإسلام الذي يقاوم الطغيان، ولكن فقط الإسلام الذي يقاوم الشيوعية!»[243].

يكمن منطق هذه المقاربة بالتأكيد في «انفصال» كامل للمجتمعات الإسلامية عن بقية العالم، وفي استيلاء نخبة دينية ثورية على السلطة، قد تحاول فرض المؤسسات والمبادئ الإسلامية بالقوة[244]. من هنا، الوجه المزدوج للحركات الإسلامية: فهي مثالية وتبحث عن العدالة الكاملة على الأرض، لا سيما عندما يتعلق الأمر بالحديث مع الصحافة الدولية، من جهة؛ وانقلابية للاستيلاء على السلطة عن طريق صناديق الاقتراع أو السلاح، من جهة أخرى.

انتصار شعار «الإسلام هو الحل» في الثمانينيات

بدءاً من حِقبة الحرب الباردة، تمّ العمل على ترويج أعمال كل من ابن تيمية والمودودي، ومن ثم أعمال قطب، ونشرها بكثرة في كل مكان من الشرق الأوسط، وذلك بالاعتماد على تمويلات من المملكة العربية السعودية والدول النفطية الأخرى في شبه الجزيرة العربية؛ بينما اختفت من المكتبات تدريجاً في هذه الأثناء أعمال المفكرين المسلمين الإصلاحيين، التي ذكرتُها. وهي أعمال محظورة في معظمها في المملكة السعودية. منذ القرن الماضي، سَهَّلت إخفاقات القومية العربية وفشل التصنيع والتنمية الاقتصادية التي يمكن لها وحدها ضمان فرص العمل والكرامة الاجتماعية، هذا الانتشار السريع لفكر الراديكالية الإسلامية المعادية للقومية. ومن هنا، أصبح شعار الحركات الإسلاموية في كل مكان: «الإسلام هو الحل».

ومن جهتها، أسهمت العودة بالخيال إلى زمن الرسول والخلفاء «الراشدين» في منح المصداقية لفكرة أن المظالم التي يعانى منها المسلمون في العالم

الحديث على أيدي الإمبريالية الغربية، لا يمكن إزالتها إلّا بنظام إسلامي متشدد وصلب، قادر على استعادة العدالة والكرامة الإنسانية. مذ ذاك، أصبح الإسلام أكثر نقطة جذب مرئية في الفكر العربي، وهذا ما تجلّى خصوصاً في أن العديد من المثقفين، من ضمنهم الأكثر علمانية، شعروا بالحاجة إلى أن يتكيّفوا بالأجواء الفكرية الجديدة وأن ينكبوا على نشر الدراسات حول الإسلام والسياسة، والإسلام والقانون، والإسلام والتغيير الاجتماعي، إلخ. وفجأة، أصبح يتمّ إدراك ودراسة المجتمعات العربية من خلال «الواقع الديني» الإسلامي بشكل شبه حصري.

إنه أيضاً المرحلة التي تحوّل فيها بعض المثقفين التقدميين الكبار إلى أشكال مختلفة من الفكر الإسلامي. وهذا حال حسن حَنَفي وعادل حسين وطارق البِشْري في مصر، الذين حازوا الشهرة والتأثير[245]. يتعلق الأمر هنا بطريقة للبقاء على الساحة الفكرية، ليس فقط العربية، بل الأوروبية والأميركية أيضاً. شرح عادل حسين، وهو كان في الأساس ماركسياً متشدداً وصلباً، وفي الآن ذاته، قومياً عربياً طِبقاً للنسخة الناصرية، لفرانسوا بورغا (François Burgat)، المستشرق المتخصص في الحركات الإسلامية، أسباب اعتناقه لهذه الإيديولوجية، قائلاً: «ركّز ناصر على التكامل وعلى الاستقلال الاقتصادي. لا ريب في أن التكامل الاقتصادي أمر مهم، والاستقلال الاقتصادي أيضاً، ولكن قبل ذلك فإن الاستقلال الثقافي هو أكثر أهمية ومن هنا ينبغي علينا أن ننطلق. على هذا النحو بدأ كل شيء يتوضّح بالنسبة إليّ. كلما درست، كلما اطلّعت على مصادر الثقافة الإسلامية وتوسعت فيها، كلما كنت أكتشف أن ذلك كان صحيحاً، وأنها قوة حقيقية... لأن الإسلام هو الهوية ذاتها لهذه الأمة»[246]. من الغريب أن هذا الماركسي العريق لم يحتفظ ببداهة الحس السليم القائلة بأن تطور الثقافة تتأثر إلى درجة كبيرة بتطور البنى الاجتماعية - الاقتصادية للمجتمع.

وفيما يتعلق بلبنان، تمّ وصف تحولات المثقفين بالتفصيل في كتاب جمع، عام 20، ما سرده تسعة مثقفين لبنانيين مشهورين - أجرت المؤلفة سناء عطوي مقابلات مطولة معهم - وهم غيرّوا مواقفهم الإيديولوجية كلياً خلال العقود الأخيرة[247]. ولقد برّر جميعهم تقريباً تحوّلهم، مؤكدين بأنهم ليسوا هم من غيّروا موقفهم، بل العالم هو الذي تغير تماماً. وقد فتح هذا التغيير عيونهم على أخطائهم الماضية المتمثلة في تأييدهم لدكتاتوريات الأنظمة التقدمية المستوحاة من تجربة الاتحاد السوفياتي وقومية عربية أصبحت «عقيمة» و«غوغائية». كما عبّر جميعهم عن ضمير «مطمئن»

لتحولهم عن إيديولوجية ماركسية أو قومية إلى الدفاع عن الإسلام السياسي، بنسخته السنّية أو الشيعية وعن الطائفية أو عن التبعية للرأسمال العربي الريعي الكبير.

وليس من المستغرب إذن أن تقوم الدراسات الأوروبية - الأميركية الجديدة حول الإسلام بالإشارة الإيجابية إلى الانهيار التدريجي للهوية الوطنية العربية لصالح هنا الشكل من الإسلام «المتحجر» و«المتعذر تجزأته» (أنظر أعلاه، الفصل الثالث). هذا الشكل الذي كانت قد بشرت به هذه الموجة من الدراسات الغربية بتشجيعها «إعادة أسلمة» المجتمعات العربية للتصدي للخطر الشيوعي وكذلك للقومية العربية الوحدوية والعلمانية، التي لطالما هددت المصالح الاقتصادية والاستراتيجية الغربية في الشرق الأوسط، في عهد جمال عبد الناصر وهيمنة الأحزاب الجماهيرية القومية الكبيرة في تلك الحِقبة (أنظر أعلاه، الفصل الثامن) والتي كانت معادية إلى أقصى الحدود للاستعمار الاستيطاني الصهيوني ونفوذه.

تفاقم الصراع على السلطة في المجتمعات العربية

سبق لي أن ذكرت انهيار سلطة العرب بدءاً من منتصف القرن العاشر (أنظر أعلاه، الفصل الخامس). ولدى عودتهم إلى المشهد السياسي في القرن العشرين عبر سياقات مختلفة داخل حالة من التجزئة الكبيرة، انخرطت نخبهم في صراعات على السلطة، سواء على مستوى ما بين الدول العربية أم على مستوى الكيان الداخلي لكل دولة؛ وهي صراعات سرعان ما استشرت إلى أبعد الحدود، إذ أصبحت جميع الوسائل مباحة من أجل ارتقاء قمة الهرم الاجتماعي - السياسي في مجتمعات، فتح فيها الانهيار المتعاقب للنظام العثماني، ثم النظام الاستعماري، ثم الإخفاقات المتتالية ضد إسرائيل، الباب لكافة الأطماع.

وقد كان من شأن التغيرات الاجتماعية الاقتصادية المتسارعة والمتعاقبة أن تمنع أي استقرار للمؤسسات وللأوضاع الاجتماعية، ولم يكن قيام الانقلابات العسكرية إلّا ترجمة لهذه الظروف وعامل تسريع زعزعة التراتبية الاجتماعية والسياسية. فعندما قامت الجمهوريات الثورية، على طريقة مصر الناصرية، بممارسة سياسات اشتراكية، غدت المطامح أكثر حدة، لأن الأبواب الجديدة للارتقاء الاجتماعي - السياسي السريع باتت مفتوحة عبر التأميمات، وتعميم

التعليم، وإرسال الطلبة بأعداد كبيرة، بالأخص إلى الاتحاد السوفياتي الذي كان يستقبل الطلاب الأفقر حالاً، لكن كذلك إلى أوروبا بالنسبة إلى أولئك الذين كانوا يمتلكون الموارد المالية الكافية للدراسة في بلدان الاستقبال، حيث المعيشة مكلفة، مقارنة ببلدهم الأصلي أو بالاتحاد السوفياتي.

في الوقت نفسه، استخدمت طموحات النخب السياسية إيديولوجيتين متنافستين سيطرتا على المجتمعات العربية، الأولى خاصة بالطموح القومي التوحيدي للأمة التي جزأها الاستعمار الأوروبي، والأخرى بإيديولوجيا العودة إلى نظام إسلامي راديكالي يطهِّر المجتمع العربي من كل الأمراض التي يعاني منها. في الحالة الأولى، أثار نجاح شخصية جمال عبد الناصر خوف النخب الجديدة في الأقطار العربية الناشئة بعد الحرب العالمية الثانية، من أن يقوم هذا الزعيم الكبير بالهيمنة على الحياة السياسية في بلادها وإضعاف سلطتها المكتسبة حديثاً. لذا، أَشْهَرَ أفراد هذه النخب إيمانهم بالقومية العربية، ونادَوْا بها، ولكنهم عملوا سراً على تعزيز سيادة الدولة القطرية المجزأة لمنع أية سيطرة يضطلع بها قادة عرب آخرون، أشد قوة أو أكثر شعبية. وهذا، كما رأينا، أحد العوامل التي أدت بسرعة إلى انهيار الوحدة بين سوريا ومصر، إذ لم يحتمل قادة الأحزاب السياسية السورية الكبرى أن يصبحوا أشخاصاً ثانويين في جمهورية عربية متحدة، يسيطر عليها ناصر والبيروقراطية المصرية. ومن شأن هذا العامل أن يفسِّر أيضاً التنافس الحاد داخل حزب البعث بين الفرع السوري والفرع العراقي، نتيجة خوف قادة كلٍّ من البلدين أن يبتلعهم أو أن يبعدهم قادة البلد الآخر إلى الصف الثاني في المشهد السياسي. لذلك ظلّت كل أشكال الحسد والغيرة بين كافة هذه النخب الجديدة شديدة الاتّقاد.

أمّا في الحالة الثانية، أي صعود الإيديولوجية الإسلاموية، فإن المنافسة داخل الأقطار العربية انتشرت بين القادة الذين يظهرون أقصى درجة من التديّن، ليصبحوا بالتالي أقدر على التشبّه، في المظاهر أقلّه، بالمثل العليا لأنموذج الدولة الإسلامية الصافية. هنا أيضاً، وما إنْ زالت السلطنة العثمانية وتمّ القضاء على نظام «الخلافة» (السلطنة في الواقع) على يد مصطفى كمال أتاتورك، أدّى تعدد الكيانات العربية حتماً إلى تأجيج هذه المنافسة، التي بدأت منذ بداية القرن العشرين بين قادتها. ألم يكن حلماً عربياً قديماً بأن يروا هذه الخلافة المؤسسة في التاريخ العربي والتي قدّمت لهم الكثير من المجد، تعود إليهم أخيراً، وهو ما كان قد طالب به عبد الرحمن الكواكبي بشجاعة، في وقت كانت لا تزال فيه السلطنة العثمانية

قائمةً (أنظر أعلاه، الفصل السادس)؟

على أثر إنشاء المملكة العربية السعودية ثم توطيدها في العشرينيات في ظل الهيمنة الإنكليزية، ألم يكن يحقّ لهؤلاء الفاتحين الجدد، الذين أطاحوا بالوضع الراهن القديم في شبه الجزيرة العربية، حمل هذا اللقب المرموق؟ ألم يكن من حق الهاشميين المتربعين على العرش في اثنتين من الممالك اللتين أسسها لهم الإنكليز في شرق الأردن والعراق، والذين يسعهم التفاخر بأنهم متحدّرون من سلالة النبي محمد؟ ألم يكن هذا اللقب من حق ملك مصر، ملك أكبر البلاد العربية والمجتمع الأكثر تديّناً على الأرجح؟ أما بالنسبة إلى المغرب، الأبعد عن مركز العالم العربي، فإن السلالة العلوية هي أيضاً متحدّرة من النبي، وبالتالي أليس بوسعها، استناداً إلى استمراريتها في التاريخ الادعاء بأنها تتفوق على أي طرف عربي آخر في المطالبة بالخلافة.

قد يبدو اليوم مثل هذا التنافس مُضحكاً وبعيداً عن الواقع، لكن وبعد زوال «الخلافة» العثمانية الذي أثار الأحلام والطموحات العربية، لم تكن القوتان الإنكليزية والفرنسية في حينه معاديتين لتجمع المسلمين تحت سلطة دينية واحدة، شريطة أن تظل مخلصة لمصالحهما. وهكذا عقدت فرنسا آمالها، ومنذ العام 1860، على تأسيس «مملكة عربية» كبيرة موحدة تحت سيطرتها، معتمدة على احتلالها ِائر منذ عام 1830[248]. وبموازاة ذلك، بحثت إنكلترا في شبه القارة الهندية، في وقت لاحق، عن نمط من وحدة إسلامية قد يؤدي إلى انفصال المسلمين الهنود، مما يضعف بالتالي الشعور القومي المتعاظم لدى الهندوس، الذين يشكلون الغالبية ديموغرافياً.

برز مجدداً مشروع استعادة الخلافة ثانية في الأدبيات الإسلامية ابتداءً من تسعينيات من القرن الماضي. ولقد كان الخطر الذي قد تمثله مثل هذه العودة إحدى الموضوعات المفضلة لخطابات الرئيس الأميركي جورج بوش الابن بعد 11 أيلول/سبتمبر من عام 2001، إذ أصبح يشير باستمرار في خطاباته إلى رغبة أسامة بن لادن في استعادة الخلافة الإسلامية، بشكل أعمّ إلى الخطر الذي قد تشكله «الفاشية الإسلامية». لقد سبق لمشروع الخلافة أن بدا لزمن طويل مشروعاً طوباوياً تماماً، لكن التطورات الأخيرة في العراق منحته قابلية التحقق، عند إعلان تأسيس حركة إسلامية راديكالية مسلحة في حزيران/يونيو من عام 2014، لقّبت

نفسها بـ «دولة الخلافة الإسلامية» (أو «دولة الإسلام في العراق والشام»، المعروفة بـ «داعش»، حسب اختصار اسمها في اللغة العربية)، من مدينة الموصل، وهي أكبر مدينة في شمال العراق، بعد أن استولى عليها مقاتلوها الذين طاردوا المسيحيين والإيزيديين، وسَعَوا إلى الاشتباك مع الشيعة إجمالاً وبشكل خاص مع حزب الله في لبنان. عندئذٍ، أعلن الرئيس أوباما، كما لو كان الأمر تكراراً لأحداث ما بعد 11 أيلول، تشكيل تحالف دولي لمكافحة «الدولة الإسلامية»، التي أعلن زعيمها نفسه خليفة المسلمين، وهذا ما لم يقم به أسامة بن لادن. وكما حدث في حالة كل من بن لادن ومنظمته، ضخّم رد الفعل الغربي المبالغ فيه صورة هذه المنظمة الجديدة وألهب أوهام الحركات الإسلامية السياسية - الدينية الأكثر تطرفاً.

دعونا لا ننسى أيضاً أنه، ومنذ عام 1969، ثمّة ما يشبه حكومة إسلامية عالمية، نُظمت بقيادة المملكة العربية السعودية، لما تحتكم عليه من إمكانيات مالية استثنائية. ونقصد بها «منظمة التعاون الإسلامي»، التي يقع مقرها في جدّة وانبثق عنها العديد من المؤسسات الإسلامية الثقافية والاقتصادية والمصرفية. وتضمن منظمة التعاون الإسلامي، إلى جانب العديد من المنظمات الإسلامية غير الحكومية، التأثير الدائم والعميق للمملكة السعودية وعقيدتها الدينية على جميع المجتمعات الإسلامية، بالإضافة إلى تلك التي توجد فيها طوائف إسلامية كبيرة، في أوروبا كما في الفيلبين وتايلاندا والصين، أو في إفريقيا جنوبي الصحراء.

وهكذا قاد التيار ذو المنبع الإسلامي بدوره، وهو الذي يعادي القومية العربية، إلى منافسة مهمة بين النخب العربية الباحثة عن مكان لها تحت الشمس والتي أخذت تنافس النخب ذات الاتجاه العلماني والقومي العربي أو حتى الممارِسَة الوطنية القطرية المصطنعة بعض الشيء كما في حال الكثير من الكيانات العربية المجزئة.

دور المؤثرات الخارجية على النُّخَب

لم تكن العوامل الخارجية أقل أهمية من العوامل الداخلية في لعبة التنافس بين النخب العربية الناشئة عن التجزؤ في دول قطرية مختلفة. فقد نجحت القوى الاستعمارية في الواقع في الاحتفاظ بعملاء ظلّوا مخلصين لها في العديد من البلدان العربية، بعد حصولها على الاستقلال، إما عبر المصلحة المباشرة بوصفهم

عناصر استخباراتية، وإما عن طريق الإعجاب الساذج أو المكتنِف على شيء من الاحتراز والتحفّظ، بالإنجازات التقنية والعلمية والثقافية للدول الغربية، كما وبمؤسساتها الديمقراطية، وتلك الاقتصادية والاجتماعية. ويقدّم لبنان صورة كاريكاتورية لنخبة سياسية يستحيل عليها التفكير خارج ما تريده القوى الإقليمية أو الدولية التي تواليها بدرجات متفاوتة.

وعندما أصبح التأثير الإنكليزي والفرنسي يتقلّص، على أثر حملة السويس ضد مصر في عام 1956، تحوّل تأثير الولايات المتحدة إلى العامل المهيمن، إذ كشفت العديد من الأبحاث الأمريكية المنشورة عن أسماء شخصيات سياسية من دول المشرق العربي كانت تتقاضى إعانات مالية شهرية من وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية، في سعي من الوكالة شراء ولاء مجموعة من الشخصيات السياسية والاقتصادية والثقافية لتدور في فلكها[249]. ولقد حظِي تأثير الاتحاد السوفياتي بأهمية مماثلة، ولكن أكثر محدودية من ذاك الأميركي، لسببين أساسيين. يتعلق الأول بما اتصفت به الأنظمة السياسية العربية الجديدة من ذُهان هَذَياني[250]، تجلّى في الخوف من تمدّد الشيوعية في دولهم، وهو ما أدّى إلى أعمال قمعية شرسة في الغالب (وقعت في مصر خصوصاً، ولكن أيضاً في كل من العراق وليبيا والسودان - الذي حظي بالحزب الشيوعي الأكثر أهمية في العالم العربي -)، بقيت طيّ الكتمان، فلم يُعرف عنها إلا الشيء القليل ويعود ذلك إلى سبب بسيط واضح، ألا وهو رغبة الدوائر الغربية في تعزيز الهوية الإسلامية كواقٍ مضاد لقومية عربية أصبحت تميل إلى الاشتراكية ومناهضة للإمبريالية بحدّة. لذا تجاهلت معظم وسائل الإعلام الغربية عمليات القمع هذه، ولم تندّد إلّا بتلك التي لحقت بالإخوان المسلمين أو غيرهم من الحركات الإسلامية الراديكالية. فضلاً عن ذلك، وجد العديد من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين ملجأ في كبرى العواصم الأوروبية (لندن وفرانكفورت خاصة) أو في الولايات المتحدة، كما وجد بعض الشيوعيين المصريين من جهتهم ملجأ في باريس، من بينهم اثنان من كبار المثقفين، أنور عبد الملك ولطف الله سليمان.

ومن جهته، لم يعطِ الاتحاد السوفياتي دائماً وزناً كبيراً للأحزاب الشيوعية المحلية، وقد تركها لقدرها حفاظاً على العلاقات الاستراتيجية مع الدول العربية الحليفة له. بل إن هذه الدول شجّعت في معظم الأحيان، بشكل مباشر أو غير مباشر، صعود إيديولوجية الراديكالية الإسلامية كسلاح ضدّ تمدّد الأحزاب الشيوعية

المحلية. وكانت هذه الأحزاب، في الواقع، أماكن الدفء الأخوي بين أناس من طبقة اجتماعية أو من أصول إثنية أو دينية ومذهبية مختلفة، ما كانت لتتاح لهم فرصة التعارف والعمل سياسياً معاً لولا انضمامهم إلى الحزب. ولذلك، نُظر إلى الأحزاب الشيوعية دائماً بحذر من قبل القادة المحليين، وهم رأوا فيها بيئة مشجعة على امتزاج السكان الذين لا يستطيعون السيطرة عليهم، والذين بإمكانهم أن يشكلوا تهديداً لسلطتهم إذا لم يُمارَس عليهم الردع والمراقبة، بل حتى القمع.

وهكذا، لا يجب أن ندهش من أعمال الاضطهاد وتشويه السمعة التي تعرضت لها الأحزاب الشيوعية، سواء عبر وسائل الإعلام والأبحاث الغربية أم عبر الدعاية المحلية للأنظمة؛ وغالباً ما جرى التنديد بهذه الأحزاب لإلحادها وعلمانيتها، فضلاً عن اعتبارها طابوراً خامساً في خدمة الاتحاد السوفياتي و«التخريب» الذي كانت الدول الغربية ترى أنه ينشره في العالم. وفي الكتب المنشورة في أوروبا أو الولايات المتحدة، غالباً ما وصفت الأحزاب الشيوعية العربية بأنها غير ممثّلة للهوية الجماعية، واتهمت بأنها لم تتشكل إلّا من أفراد ينتمون إلى الأقليات الإثنية أو الدينية، وإنها لم تجذب إلا أبناءها وهذا خلافاً للوقائع الميدانية. ولهذا السبب، عندما أصبح واضحاً في الستينيات والسبعينيات أن هذه الأحزاب تزداد انتشاراً ونفوذاً مطرداً يمكنها من حشد عدد كبير من الأعضاء المسلمين، أخذ التشجيع على إعادة أسلمة المجتمعات العربية يتضاعف. وسرعان ما هبّت القوة المالية للمملكة السعودية، الحليف الوفّي للولايات المتحدة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، لمساعدة إعادة الأسلمة هذه؛ كما أن الروابط المالية بين العائلة المالكة السعودية وأعضاء بارزين في المؤسسة السياسية الأميركية، وبخاصة عائلة بوش أو عائلة ديك تشيني (Dick Cheney)، أصبحت أكثر متانة. وتجدر الإشارة إلى أنه جرى التنديد بهذه العلاقات المالية والاقتصادية، التي قلما تتماشى مع المصالح الوطنية الأميركية، في كتب مختلفة أميركية المصدر، من دون أن يؤثر ذلك بتاتاً على هذا النوع من العلاقات التي نسجتها المملكة العربية السعودية، وتنسُجُها قطر اليوم مع القادة الغربيين[251].

ولقد سعت الولايات المتحدة، بعد أن نصَّبت نفسها قوة إمبريالية وحيدة ابتداءً من عام 1990، إلى إعادة تشكيل الشرق الأوسط، وبخاصة العالم العربي. وشجعت جميع الحركات المعارضة للأنظمة القائمة على فتح قنوات مع واشنطن، عارضة عليهم خدماتها الإرشادية، الأمر الذي قادها إلى حملات عسكرية دامية ضد

العراق (في عامي 1991 و2003)، وإلى استقرارها العسكري الدائم في شبه الجزيرة العربية والتحالف المتزايد القوة مع المملكة العربية السعودية. فإذا بالولايات المتحدة تتولّى وحدها إدارة العالم العربي، بالتفاهم مع هذا الحليف، المموِّل الثمين لعملها وسياساتها الدولية. وهكذا ومن أجل تأمين استمرارية وجودهم سياسياً وثقافياً في العالم العربي، ضبط كثير من المثقفين تفكيرهم وفاقاً لهذا الظرف الجديد.

فإما أن يكون المرء «إسلاموي» الهوى إذنْ، وإما ديمقراطياً «ليبرالياً»، في كوكتيلات مختلفة بين هذين الاتجاهين المتضادين، اللذين تجسدهما تماماً السياسة الأميركية - السعودية، عبر تقديم مساعدتها المزدوجة الطابع للحركات الإسلامية من جهة عن طريق المملكة، وللحركات الديمقراطية الليبرالية عن طريق الحكومة الأمريكية والاتحاد الأوروبي والدول الأعضاء فيه، من جهة أخرى. وشيئاً فشيئاً أصبح الفكر العربي سجين إشكالية إسلام/عروبة، بات يُضاف إليها إشكالية إسلام «راديكالي»/إسلام «معتدل». وعبر لعبة إعلامية سحرية مذهلة، نظر الرأي العام والعديد من المراقبين بما فيهم بعض العرب إلى النظام الإيراني على أساس أنه هو وحده الذي يجسّد الإسلام الراديكالي كونه المناهض للإمبريالية بقوة، وبالتالي المعارض للمحور الأميركي - السعودي.

ولقد تمتعت الثورة الإيرانية بنفوذ فكري مهم لدى شريحة عريضة من النخب العربية القومية والاشتراكية، التي وجدت في إيديولوجية الإمام الخميني الدينية - السياسية بديلاً متوَّجاً بمجد النجاح، عن الإيديولوجية العربية القومية المأزومة منذ نهاية الناصرية وتمزّق فرعي حزب البعث، كما وعن الماركسية المستوحاة من التجربة السوفياتية، التي أكملت فقدان مصداقيتها مع الغزو العسكري لأفغانستان من قبل القوات الروسية. ولأنهم كانوا يبحثون عن رومانسية ثورية جديدة، نظروا إلى الثورة الإيرانية عن بعد، فلم يُثِر العنف الداخلي وإبعاد العناصر غير الدينية عن الثورة توجسهم ولا هو حفَّزَهم على التبصّر فيه ومحاولة إدراك معناه أو تداعياته. وفي الواقع، تمّ الخلط ما بين إيديولوجية الثورة وبين الخُمينية والدور التقدمي المفترض لرجال الدين الإيرانيين[252]. وبالإضافة إلى عدائه للإمبريالية والصهيونية وتبنّي القضية الفلسطينية، أعلى الخطاب الثوري الإيراني من الفكرة القائلة بضرورة أن تقبل الدولة على رعاية «المحرومين»، أي الفئات الأكثر فقراً وتهميشاً في المجتمع. وهكذا استبدلت مقولة البروليتاريا - وهي ليست من المفردات

العربية - بمقولة المحرومين أو الطبقة المستغلة بسبب ضعفها (أي المستضعفين)، وهي مفاهيم لها وقعها القوي في اللغة العربية[253].

من هذا الواقع، شكل فوراً خطاب الثورة الإيرانية تحدّياً رئيساً للنخب العربية، وبخاصة تلك المنضوية في إمارات وممالك شبه الجزيرة العربية، أو حتى مصر، حيث انخرط الرئيس السادات في عملية سلام مع إسرائيل. بالنسبة إلى الأولى، لن يكون بروز نمط آخر للشرعية الدينية الإسلامية في الشرق الأوسط، يتميز بعداء متّقد لأميركا وببلاغة طنّانة معادية لإسرائيل تدعو إلى تحرير فلسطين، إلّا تهديداً لأنظمتها المتحالفة بقوة مع الولايات المتحدة. أما بالنسبة إلى النخبة المصرية الجديدة التي أوجدها الرئيس السادات وساندها بهدف إقصاء تأثير الإيديولوجية الناصرية - وهي نخبة نظّرت لضرورة الحفاظ على علاقات ممتازة مع الولايات المتحدة بهدف إنجاح السلام مع إسرائيل واستعادة شبه جزيرة سيناء المحتلة -، فإن البلاغة السياسية - الدينية الإيرانية مزعزعة للغاية لسياسات الأنظمة العربية. إذ كانت هذه اللغة الطنّانة، معادية أيضاً بشكل كبير للعلمانية على المستوى السياسي، كما كان جسّدها إلى حدٍّ ما النظام البعثي في العراق الذي كان يخشى أن يصبح عرضة لزعزعة استقراره بفعل دعاية النظام الإيراني الجديد، الماضي في الطعن بالعقيدة القومية العربية والعلمانية لحزب البعث.

كانت النتائج الإيديولوجية للثورة الإيرانية مهمة ومعقدة إذن بالنسبة إلى نخب مختلف الدول العربية. فمن جهة، قامت المملكة العربية السعودية، التي شعرت بأنها أكثر الدول عرضة للتهديد، بوصفها زعيمة خطّ الإسلام السنّي المتشدد، بتطوير أطروحة رئيسة لمواجهة الشعارات الإسلامية للثورة الإيرانية، بدعوتها إلى القيام بـ «صحوة إسلامية». هذا الطرح، الذي تبنّاه جزء كبير من المثقفين العرب المتحوّلين إلى هذه الإيديولوجية المدعومة بشكل كبير عبر القوة المالية الضخمة للمملكة السعودية. تؤكد هذه الإيديولوجيا الجديدة أن النهضة الإسلامية القوية هي وحدها القادرة على إصلاح الكوارث التي سببتها القومية العربية ذات التوجه العلماني. فقد اعتُبِرت هذه الأخيرة مسؤولة عن هزائم لا تعوّض، لحقت بالعرب على أيدي أحزاب سياسية قومية وعلمانية واشتراكية، سواء في مواجهة إسرائيل أم في مواجهة الهيمنات الخارجية على المنطقة. وفي مثل هذا الطرح ينظر إلى العلمانية والاشتراكية الملحدة السبب في أنّها أدّت إلى ضياع شخصية العرب وتخلّيهم عن معتقداتهم وتقاليدهم الدينية، وهو ما كان السبب الأول لضعفهم في

نظر أنصار هذا الطرح. ومن هنا، حسب رأيهم، فإن العودة إلى الدين وإعادة أسلمة أخلاق المجتمع شكّلا ضرورة ملحة وشاملة. ومنذ تلك اللحظة التاريخية، ثار النزاع الهويّتي عند العرب بقوة، موجِداً العديد من المجادلات الكلامية والفكرية العديمة الجدوى.

الآثار الضّارة لسجن الفكر في معضلة الخيار بين الإسلام والعروبة

لا شيء سيّل هذا القدر من حبر أقلام المفكرين العرب خلال العقود الماضية أكثر من البحث المحموم الهادف إلى تصالح الفكر القومي العربي مع الفكر المعادي للقومية، المُسْتوحى من عقيدة إسلامية متشددة. إذ سُطّرت آلاف الصفحات، وانعقدت - وما تزال تنعقد - ندوات لا حصر لها ومتكررة حول هذا الموضوع أو المواضيع ذات الصلة، مثل الدولة والإسلام، والسلطة في الإسلام، والحداثة والأصالة في الثقافة العربية - الإسلامية، إلخ.

تقع نقطة انطلاق هذه الإشكالية المتعذّر حلها، في الغموض حول مصطلح الأمة (أمة «المؤمنين»)، وهو يحيل إلى الروابط الروحية التي يمكن أن تنشأ بين الناس عبر الإيمان، وليس بطبيعة الحال إلى روابط المواطنية الحديثة «للأمة»، بمعنى مجتمع توحده مؤسسات الدولة عضوياً. والجدير بالملاحظة أن القرآن نفسه يؤكد وبوضوح، في إحدى آياته، على أنه لو شاء الله لجعل من الإنسانية أمة واحدة؛ وثمّة آية أخرى تؤكد على أن الله خلق الشعوب مختلفة، لكي تتعلم التّعارف في ما بينها. وهكذا، عندما يستخدم النص القرآني مصطلح «أمة المؤمنين»، فإنه لا يذكر إلّا الرابط الروحي الذي يستطيع توحيدهم أو قيادتهم إلى الامتثال للتعاليم التي يأمر بها النصّ المقدس، بوصفه دليلاً للسلوك الصالح في الشؤون الدنيوية، وخاصة العلاقات الاجتماعية والأسرية.

إذن، ما من آية قرآنية واحدة تفرض أنموذجاً محدداً للسلطة أو للمجتمع، باستثناء الشورى بين المؤمنين. وهكذا، فإن مجمل المدوّنة القانونية التي نمت حول تأسيس السلطة في الإسلام كانت من عمل البشر، ذلك أنّ الفقهاء طوروا الشريعة الإسلامية، وهي في كثير من الأحيان ضعيفة الصلة بالنص الأصلي المقدس - تماماً مثل ضعف صلة القانون الكنسي للكنيسة الكاثوليكية بالأناجيل.

لهذا السبب، فإن الشريعة الإسلامية قابلة تماماً للنّقد والتعديل، بحيث ترتضي بعض التطورات التاريخية وتتكيّف معها. وهذا ما تَمَّ القيام به عندما توجّب على الفقهاء أخذ العلم تدريجاً، إزاء زوال سلطة الخلفاء، ابتداءً من منتصف القرن العاشر، بوجود مشروعية أشكال أخرى من النظام السياسي غير الخلافة. فمنحوا عندئذ شرعية للسلطنات والممالك والإمارات التي قامت محقِّقة الاستقلال التام عن الخليفة، الذي أصبح يُذكر في الصلوات بوصفه فقط رمزاً روحياً لوحدة المؤمنين. وفي التاريخ السياسي للإسلام، كفّت الخلافة باكراً عن أن تكون المؤسسة الوحيدة الشرعية، التي ينبغي عليها بالضرورة جمع المسلمين في العالم وتأمين سياسة شؤونهم.

وهكذا، لا يُعدّ شيئاً غير ذي بال التأكيد أن آخر إمبراطوريتين مسلمتين كبيرتين حكمتا أجزاء واسعةً من آسيا وإفريقيا - وحتى أجزاء من أوروبا البلقانية -، وهما على التوالي إمبراطورية المغول في الهند، والسلطنة العثمانية في الشرق الأوسط، لم تحملا صفة الخلافة بل صفة السلطنة. فمنذ انحطاط الخلافة العباسية ثمّ زوالها النهائي عام 1258، لم يتّحد المسلمون في كيان سياسي واحد. إذ ظلّت طائفة المؤمنين مجزأة، من الأندلس - التي تقسَّمت هي ذاتها إلى دويلات صغيرة - حتى آسيا الوسطى والقارة الهندية، فبقيت بالتالي جماعة روحية فحسب وليست زمنية.

لا يسع المرء إلّا أن يُفاجأ بهذه المفارقة الحديثة التي تشكلها العقيدة الإسلامية الراديكالية الداعية إلى تجميع مسلمي العالم بأكملهم تحت سيادة شريعة الله، المتمثلة في نظام سياسي واجتماعي موحّد، يقوده خليفة «أمير المؤمنين». ويعود السبب في ذلك إلى أنَّ هذه الرؤية تقع في تعارض كامل مع عصور من الممارسة الزمنية المجزأة للسلطة، حيث وحده الالتزام الديني كان يعمل على احترام الأخلاق والمسلكيات الاجتماعية المستوحاة من التعاليم القرآنية وتفسيراتها - المتباعدة أحياناً - من قبل المدارس الفقهية المختلفة. إن الرؤية القائلة بـ «استحالة تجزؤ» مزعومة للإسلام وبعجزه المفترض الجيني الطابع في فصل الشأن الروحاني عن الشأن الزمني، هي إذن، ولاعتبارات عديدة، خرافة صِرْف انتهت، لفرط تكرارها المستمر، إلى أن تصبح موقفاً إقرارياً ملزماً، يفتقر مع ذلك لقوام في واقع تاريخ المجتمعات الإسلامية. تبدو لي هذه الإشكالية المُجمّلة مستوردة من خصوصية التاريخ الأوروبي أثناء توحيد القارة تحت سلطان الديانة

المسيحية وسلطة البابوية. وهي لا تعني شيئاً بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية أو البوذية أو الهندوسية أو حتى الديانات الأرواحية. إنها، في أحسن الأحوال، خاصة بالمجتمعات التوحيدية، وقد طُرحت بشكل مختلف تماماً في المجتمعات الإسلامية، ومن بينها المجتمعات العربية، عما طرحت في المجتمعات المسيحية[254].

وللمفارقَة، يتقاسم هذا الاعتقاد باستحالة فصل الدنيوي عن الروحاني، كل من أنصار الإسلام المتشدّد والغربيون المعادون لغيرية إسلامية مفترضة في العالم الحديث، وهو اعتقاد تعزّز على امتداد نصف القرن الأخير وكان مسؤولاً إلى حدّ بعيد عن تعاظم في راديكالية الفكر الإسلامي المناهض للقومية، والهادف إلى توحيد جميع المسلمين في كيان سياسي واحد، وإن لم يتحقق له ذلك، فإنه يريد فرض هذه الرؤية على أي نظام سياسي في المجتمعات الإسلامية. ولذلك، فمن المهم أن نفهم لماذا وكيف أمكن لمثل هذا التوظيف الفكري العاطفي اللاعقلاني النمو أن يشلّ الفكر العربي، أو أن يسير به إلى طرق مسدودة. ذلك أن هذه الاتجاهات الخطيرة الموصوفة هنا هي التي حالت دون أي تلاحم قومي عند العرب، بما في ذلك على مستوى البنى الدولتية القطرية المجتزئة الناشئة عن تقسيمات استعمارية، كما حالت دون بناء أمة عربية موحدة كان يمكن أن تأخذ شكلاً فيدرالياً يراعي الخصوصيات المناطقية.

ما من قضية بسيطة وسهلة كهذه كُتب عنها بغزارة ومن دون أية فائدة. ونظراً لطرح عناصر المجادلة الفكرية هذه بشكل سيّئ، فمن الضروري استعراض الطرق المسدودة التي يؤدي إليها. فإذا كان الإسلام يشكل حصراً، اللحم الحي لهوية العرب، فكيف يبني أمة لن تشمل كذلك جميع مسلمي العالم، بغض النظر عن تنوع لغاتهم ومساراتهم التاريخية وعاداتهم وخصوصياتهم الفنية والثقافية؟ وبالإضافة إلى ذلك، إذا كان الإسلام السياسي يشكّل مرتكز الدولة والسيادة والمجتمع، فإن الخطر سيكون كبيراً بتهميش وإقصاء غير المسلمين، وكذلك أتباع المذاهب الإسلامية المختلفة غير السنية الواقعة تحت نفوذ الوهابية. ومن المعروف أصلاً كم هي جسيمة التوترات القائمة منذ قيام الثورة الإيرانية بين مؤيدي النظامين الإسلاميين السياسيين المختلفين: نظام حكم الله المباشر تبعاً لعقيدة سيد قطب (المنتسبة إلى السّنة)، ونظام ولاية الفقيه الإيراني الذي يؤمن مراقبة رجال الدين على تسيير السلطة المدنية الدستورية، المستندة إلى التراث الشيعي، كما راجعه وصحَّحه الإمام الخميني، من دون أن يحوز على الإجماع بين مجموعة

العلماء من الطائفة الشيعية.

هذه الاستحالة الواضحة، في تحقيق نظام سياسي إسلامي، تؤكد على أنّ الأمر يتعلق بطوباوية خطيرة، حيث لن يسع هذا الشكل أو ذاك من أشكال الإسلام الأصولي والراديكالي الطابع إلّا أن يُفرض على يد حكومة تلغي الحريات العامة، وتكون تحت السيطرة المطلقة للفقهاء الذين يخدمونها. هذه الطوباوية أخطر وأكثر سذاجة بكثير من طوباوية الطموح القومي العربي ذي الإلهام المنفتح والمتحرر على المستوى الديني، والأكثر واقعية. ومع ذلك، ظلّت إيديولوجيا القومية العربية باستمرار عرضة للشجب والانتقاد بضراوة استثنائية، من قبل المفكرين العرب المتحولين إلى أشكال مختلفة من اتجاه المحافظين الجدد على الطريقة الأميركية أو الإسلامية المركزة ذاتياً والتسلطية الطابع. كذلك هو الحال مع بعض الأعمال العائدة إلى إنتاج الاستشراق الغربي الحديث، وهو أيضاً يدعو إلى إسلام مركز على الذات بشكل حصري، مؤكداً أن الطموحات القومية الطابع والحداثوية كانت هي مصدراً للمصائب الحالية في العالم العربي.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ هذا النقاش عقيم تماماً، لأنه من المؤكد أن النبوة القرآنية شكّلت الحدث الأكبر في تاريخ العرب وأساس الثقافة العربية الكلاسيكية، الدينية والدنيويّة معاً. لكنه وليس أقل تأكيداً أن الهوية العربية وُجِدت قبل ظهور الإسلام، ولعب العرب دائماً دوراً مهماً في جميع أنحاء المشرق، مؤسّسين الممالك فيه. هذا التاريخ ما قبل الإسلامي لم يكن قبلياً فقط، بل إنه كان تاريخ التعايش مع الثقافات الأخرى في المنطقة، ولا سيما الثقافة الآرامية - السريانية، التي كانت قاعدة انطلاق اللغة العربية وتطور الحضارة التي يمكننا توصيفها بالعربية - الإسلامية بعد نزول الديانة التوحيدية الثالثة. إن جعل الهوية العربية منحصرة في الإسلام وتعاليمه الدينية وطقوسه، هو إذن إفقار غير مقبول لتاريخ العرب عبر القرون الطويلة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المعيار الذي يفصل الوجدان القومي العربي الحديث عن الهوية الإسلامية المناهضة للقومية، هو إذن أخذه بالحسبان لمجمل التراث العربي، ما قبل الإسلامي كما الإسلامي، فضلاً عن إرث النهضة الحديثة للوعي العربي في القرن التاسع عشر، بتأثير من الأفكار الوافدة من أوروبا. وتكون أية مقاربة أخرى للهوية العربية بمثابة بتر خطير لثراء تراثها، مرجِعة فكرة

الهوية العربية الغنية والمتعددة الجوانب والأبعاد إلى صنع ما يمكن أن نسميه بـ «الإنسان الإسلاموي» القائم مثل الآلة الميكانكية الطابع بشكل مطلق (Robot) المقتصرة هويته حصراً على الممارسة المنتظمة للطقوس الدينية الشكلية واحترام المحظورات الغذائية (أنظر المقدمة). وعلاوة على ذلك، فما من مصالحة ممكنة بين هوية تقتصر على جانبها الديني فقط، وهوية مركبة غنية ناجمة عن الكثير من عمليات الاختلاط والتهجين التي عرفها العرب على امتداد تاريخهم الطويل، وبخاصة تلك المغامرة الخارقة للفاتحين العرب، المنطلقين من شبه الجزيرة العربية، في نهاية القرن السابع، والتي أدّت إلى اختلاطهم بالعديد من الشعوب المعتنقة للديانة الجديدة أو المحتفظة بدينها الأصلي أو بلغتها وتراثها في حين ظلَّت تعيش في تداخل مع العرب، بعد أن اهتدت إلى الإسلام.

إن تقليص هذه الهويات المتعددة مكوناتها الغنية وذوبانها في عقلية صاغتها التعاليم الدينية حصراً، يشكل إفقاراً تتجلى آثاره المأسوية في أعمال العنف الإرهابية، التي يمارسها بعض أتباع الحركات الدينية - السياسية المنحدرة من هذه الرؤية المتزمتة للهوية، والتي انقلبت منذ التسعينيات إلى سلوكيات متعصّبة وعنيفة، جاهلة تماماً لغنى التاريخ والتراث الإسلاميين. لذلك، فإن فكرة الأولوية المطلقة للدين على أي جانب آخر من الهوية تؤدّي حتماً إلى طريق مسدود، لا يمكنه أن يقود إلى ازدهار ثقافة العرب المعاصرين واستدراك تخلّفهم الاقتصادي. ومن هنا، فإن القدرة المستقبلية الكامنة في المجتمعات العربية وكذلك قدرتها الفكرية الجماعية على إدراك العالم الحديث بموازاة إدراكه لتراثه، هي التي على المِحَكّ. إنّ تحليل الجدل الطويل بين اثنين من المفكرين العرب الكبار حول بنية العقل العربي عند نهاية القرن الماضي، الذي أُكرّس له الجزء الأكبر من الفصل التالي، يظهر جيداً الرهانات الرئيسة. وسنستعرض في هذا الفصل نفسه النزاعات العاصفة بين المثقفين العرب المؤيدين للعلمانية كمدخل للحداثة وخصومهم الذين يدينونها بشدة؛ علماً أن هذه النزاعات قد أدّت إلى اغتيالات أو محاولات اغتيال عديدة، فضلاً عن تسبّبها بالنّفي خارج مصر لأستاذ من جامعة القاهرة. ثم، في الفصل الثالث عشر، سنرى كيف قيّم بعض المفكرين العرب وحكموا على هذه التناقضات، مقترحين الحلول للخروج منها.

الفصل الثاني عشر
الخلافات الكبرى التي أثارتها القومية الإسلامية

أثار صعود الحركات والتيارات الإسلامية خلافات فكرية كبرى، اتَّخذت في بعض الأحيان منحى عنيفاً، إذ تعرّض بعض المثقفين للاعتداء أو حتى للاغتيال، بينما اضطر آخرون إلى الهجرة إلى خارج بلدانهم. فمنطقة الشرق الأوسط كانت تشهد ظروفاً حملت بموجبها بعض هذه الحركات السلاح. فكان من نتائجها اغتيال الرئيس السادات في مصر عام 1981 وهجمات على السيّاح في الأقصر في صعيد مصر، أو ضد وزراء في السلطة؛ واغتيال فرج فودة في مصر أيضاً. ولقد اخترنا هنا توصيف مجادلتين كبيرتين، تواجه فيهما مثقفون إسلاميون ومثقفون حداثيون، وهما المجادلة حول التراث الديني الإسلامي وثوابته وتلك المتعلقة بفوائد أو مَضار العلمانية في المجتمعات العربية والمسلمة. ومن شأن استعراض هاتين المجادلتين أن يسمح لنا أيضاً النظر في مسارات بعض من هؤلاء المثقفين الحداثيوين الذين كانت سلامتهم الجسدية مهدّدة من قبل الحركات الإسلامية الراديكالية.

التراث الإسلامي: خلاف حول عالم مغلق أو مفتوح

خلال الحقبة الزمنية الواقعة بين عامي 1980 و2000، دار جدال كبير حول بنية العقل العربي وخصوصيته بين كل من محمد عابد الجابري (1935 - 2010)، الأستاذ في جامعة الرباط، وجورج طرابيشي الذي يعود في منبته إلى حلب (1939 - 2015)، وقد ترجم إلى العربية العديد من أعمال التراث الفلسفي الأوروبي، وهو كان ناقداً أدبياً حاد الذهن، ومؤرخاً علّامة في الثقافة العربية الإسلامية. وقد شغل هذا الجدال المؤلفات الرئيسة لطرابيشي التي كرّسها للتعليق على مختلف أعمال الجابري حول بنى العقل العربي[255] ونَقْدِها. ونظراً لما يزخر به من دروس ومعلومات،

يستحق هذا الجدال في حدّ ذاته استعراضه وتحليله.

مع ذلك، وباستثناء بعض من المقالات الصحفية النادرة، فإن هذا الجدال مرّ من دون أن يلاحظه أحد تقريباً حتى اليوم، على الرغم من المشكلات الأساسية للهوية العربية، التي سَلَّط الضوء عليها. إذ كان الصمت بشأنها كاملاً على الصعيد الأكاديمي، سواء في ميدان الاستشراق الحالي المركّز حصراً على الإسلام اللاهوتي - السياسي وحركاته، أم داخل العالم العربي. مرة أخرى، كانت الأبحاث الأكاديمية الأميركية، كما يبدو، هي الوحيدة التي اهتمت به، ولكن على نحو هامشي جداً. إذ ثمّة رسالة غنية، أُعِدَّت للحصول على شهادة الماجستير في العلوم الإنسانية من جامعة تكساس في أوستن. وفي هذه الرسالة الواضحة المحتوى والأسلوب نجد تحليلاً للحجج التي يتوسلها الطرابيشي لانتقاد الجابري، وشرح للأسباب الكامنة وراء أهميتها وتطابقها مع واقع تاريخي لا يمكن لأحد تجاهله[256]. وبالإضافة إلى هذا العمل، ثمة جامعي عربي مقيم في كندا، هو ألكسندر عبد النور، تحدث عن هذه المجادلة في فصل من كتاب هام كرّسه لدراسة بنى العقل العربي[257].

إن الجدال غني للغاية بالدروس المتبحّرة في التاريخ الفكري العربي. شمل عمل الجابري على الأقل ثلاثة كتب متعاقبة تتعلق بتكوين العقل العربي وبُنيته. وتتمثل طريحته الرئيسة في أن بنى عمل العقل العربي وأنماطه قد تَمَّ صوغها خلال حقبة واحدة فقط من تاريخ العرب التي سمّاها عصر التدوين، حيث جرى تحديد كافة المفاهيم والعلوم الدينية المختلفة التي تضمنتها الثقافة الإسلامية والتي لم تتغيّر بعد ذلك. ويشير الجابري إلى ثلاث بنيات رئيسة، شكّلت حقول المعرفة ونُظمها.

البنية الأولى هي تلك العائدة إلى مرحلة تطور الإسلام البياني الذي لم يبدأ إلَّا زمن الخلافة العباسية في عام 143 للهجرة. ويعود إليها تطوير اللغة العربية وعالم المرجعيات المفاهيمية التي أوجدتها لإدراك وفهم واقع العالم المحسوس. وهذه البنية هي التي طورت «علم الكلام»، الهادف إلى إثبات وجود الله، الذي لا يكون العالم المحسوس مفهوماً من دونه؛ وهذا في الواقع، بالنسبة إلى الجابري، هو عالم العقيدة الدينية السنية. أما البنية الثانية في الإسلام فهي العائدة إلى العقل العرفاني، حيث لعب التراث الشيعي دوراً كبيراً في صياغته. وهي تدعو إلى البحث

عن الحقيقة العميقة للكون والله في ما يتعدى القراءة الحرفية للنص المقدس، مما يتطلب رؤية في النمط الغنوصي والصّوفي الخاص ببعض المريدين المتدرجين. وتمثل البنية الثالثة، وفاقاً للمؤلف، النزعة العقلانية، أي الإسلام البرهاني، الذي احتفظ من الفلسفة الإغريقية بالعقلانية الأرسطوطاليسية حصراً، وقد تطور في الأندلس العربية، ولا سيما من خلال أعمال ابن رشد؛ وهذه عقلية قد نجدها اليوم في إسلام المغرب حسب الجابري.

ويرى الجابري أن الإسلام البرهاني الذي ظهر في وقت متأخر في التاريخ الإسلامي، جاء لنجدة الإسلام البياني، الذي كان قد خضع للتأثير الهدّام، حسب رأيه، للإسلام العِرفاني القادم من إيران والمشرق العربي، والذي دَمَجَتْه الشيعية وحدها في مفاهيمها، خلافاً للسنية المتموضعة جغرافياً في شبه الجزيرة العربية ومصر وشمال إفريقيا والأندلس، أي الغرب الإسلامي مثلما يسميه. وحده هذا الإسلام هو الذي احتفظ بالتراث الأصلي للعلوم الدينية العقلانية، في حين أن إسلام المشرق (الحوض السوري وبلاد ما بين النهرين وامتداداته الإيرانية والآسيوية الأوسع نطاقاً) هو الإسلام الذي قاد، من خلال تأثيره السلبي، إلى «استقالة العقل» في كل الإسلام، معطلاً قدرته على العقلانية.

هذا الطرح جذابٌ، ولكنّه مشبع بعدائية جوهرية للشيعية ولمختلف أشكال الصوفية والغَنوصِيّة. علاوة على ذلك، وبناءً على ما يجيد طرابيشي في إيضاحه، فإنها نابعة من تقسيم جغرافي مصطنع بين الشرق والغرب العربيين. في الواقع، ومن وجهة نظرنا، عندما يُعَنْوِن الجابري مشروعه في دراسة البُنى العقلية العربية، بـ «نقد» العقل العربي، فإنه يقصد حصراً وقبل أي شيء آخر، عقلاً إسلامياً، من دون أن يأخذ في الاعتبار كل التعبيرات الثقافية الغنية جداً لهذا «العقل العربي»، بما في ذلك الشعر والفلسفة والعمارة والموسيقى. أكثر من ذلك، فإن مقاربته بأكملها هي عبارة عن اختزال تاريخي، أي أنها ذات ترتيب سردي يُبعد عن التحليل كافة الوقائع والدقائق التي يمكن أن تضر بنقاء الفرضية التاريخانية التي يتموضع فيها الراوي[258].

تندرج مآخذ طرابيشي على مقاربة الجابري لما قد تكون عليه بنى العقل العربي على ثلاثة أصعدة. أولاً، وصَّف الجابري هذه البنيات كما لو أنها كانت كلّاً

متماسكاً ومغلقاً، خارج أي سياق تاريخي وأية دراسة لثقافة العرب في القرن الثاني للهجرة (القرن الثامن الميلادي)، الذين دخلوا في تمازج واختلاط ثقافيين هائلين مع الثقافات الأخرى في المنطقة، من فارسية وبيزنطية، وآرامية - سريانية. وعدا عن الإشارة الوحيدة إلى تأثير أرسطو في النمط الثالث للبنية الذهنية، الأكثر تأخراً زمنياً في الظهور، والذي سمّاه «البرهاني»، فإن برهانه بناء مغلق، حيث يولد العقل العربي من العدم، انطلاقاً من نص وحيد النبوءة القرآنية حصراً، ثم من سرديات منقولة شفوياً عن أقوال وأفعال النبي خلال حياته (الحديث). يتعلق الأمر هنا باستحالية وبغياب المعقولية في مقاربة الجابري. ففي الرسالة التي أعددتها لنيل الدكتوراه في موضوع آلية عمل التعددية الدينية، بيّنت أنا نفسي، من خلال تحليل مختلف الاجتهادات الفقهية الإسلامية حول العلاقات بين المسلمين والوثنيين أو بين المسلمين والمسيحيين واليهود، تأثير التشريعات البيزنطية على معاملة الوثنيين والهراطقة[259].

وبالإضافة إلى ذلك، ليس من مجال للشك إطلاقاً في أن الصلاحيات السياسية - الدينية الواسعة للأباطرة البيزنطيين أو الفرس قد أثّرت في الفقهاء العرب، الذين طوروا تدريجاً نظرية الخلافة التي أصبحت جزءاً من الشريعة الإسلامية، لعمق إلفتهم عالم هاتين الإمبراطوريتين[260]. فنحن نعلم جيداً من جهة أخرى، أن الخلافة الأموية أبقت على البنيات الإدارية للإمبراطورية البيزنطية والرومانية السائدة في كل من سوريا وفلسطين وشمال إفريقيا، كما كانت عليه. كذلك، فإن دراسة النظام العقلي للعرب، كما لو أنهم عاشوا في عالم مغلق واخترعوا من العدم نظاماً سياسياً وفكرياً جديداً، تبدو في الواقع فرضية غير واقعية، على صعيد الحقيقة التاريخية.

وثمة اعتراض آخر يطلقه طرابيشي مكمّل للأول، يتعلق بمكانة الفلسفة في الثقافة الإسلامية التي تختلط عند الجابري في الحقيقة بالثقافة العربية. والواقع أن هذا الأخير، وباستثناء الإشارة السريعة إلى تأثير أرسطو في النوع الثالث من البنيات العقلية، أي بنية العقل البرهاني، وصل حدّ إنكار أي إسهام للفلسفة في تطوير هذه الثقافة. فبالنسبة إليه، رفض العقل العربي تماماً التراث الذي تركه كبار فلاسفة الحضارة العربية - الإسلامية الرائعة، عندما كانت اللغة العربية لغة الثقافة

الرفيعة المشتركة بين جميع المثقفين في ذلك الوقت، سواء أكانوا من أصول فارسية أم عربية أم عادوا في منابتهم إلى آسيا الوسطى. لذلك لم يكن هناك انعدام توافق بين البُنَى العقلية للعرب، الذين أصبحوا مسلمين، وتلك العائدة لقدامى الإغريق أو فيما بعد للفلاسفة الأوروبيين. يرى الجابري، أنه في حين استطاعت أوروبا المسيحية استيعاب التراث الفلسفي العائد لليونان القديمة، فإن المسلمين كانوا عاجزين تماماً عن القيام بذلك، باستثناء عدد قليل من الفقهاء الأندلسيين.

رفض جورج طرابيشي هذا الطرح رفضاً قاطعاً، ولكن ليس من دون أسباب وجيهة. إذ عرض لنقده في كتاب كُرّس خصوصاً لهذه المسألة المركزية في تحديد البُنَى الذهنية ونُظُم المعارِف الخاصة بالإسلام، عنوانه مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، يعبر بكل وضوح عن طبيعة الإشكالية المقارنة التي يتناولها المؤلِّف[261]. وفي هذا الكتاب، يعرض طرابيشي، على المستوى التاريخي، للموقف المقارَن لرجال الدين من المسيحيين ورجال الدين المسلمين حيال الفلسفة، كما وُرثت عن اليونان وعن الثقافة الهِلّينيّة، التي انتشرت في جميع أنحاء آسيا الصغرى. ويستنتج من ذلك، بشكل منطقي جداً، أن المسيحية، وخلال القرون الأولى لوجودها، تصدّت بعنف للفلسفة، ووصفتها بالوثنية بحيث استحال التوفيق بينها وبين هذه العقيدة التوحيدية الجديدة؛ في حين أن معتنقي الإسلام أحلّوا الفلسفة موضع ترحيب شديد خلال عدة قرون. وكانت هذه الأخيرة عنصراً مركزياً من عناصر الثقافة الإسلامية في زمن سطوعها، ممارِسة في الوقت عينه مجموعة من العلوم مثل علم الفلك، الطِّب والجَبْر والفلسفة وعلم الأنثروبولوجيا أو الإناسة، والتاريخ.

ومع الانحطاط الذي أصاب العالم الإسلامي على أثر الحروب الصليبية، ثم غزوات المغول، ومع سيطرة المماليك الأتراك على شرق البحر الأبيض المتوسط، اكتسبت الفلسفة سمعة سيئة، بل عُمل على الخلط بينها وبين الإلحاد. ومع ذلك، استمرت في الأندلس وشمال إفريقيا. من جهة أخرى، يمكن، حسب رأينا، اعتبار أن العبقرية الاستثنائية المتعددة الجوانب لابن خلدون، الذي عاش في القرن الرابع عشر وأصله من إفريقيا الشمالية، تمثل واحدة من القمم الفكرية للثقافة العربية - الإسلامية. وهكذا، بقيت الفلسفة الإسلامية عنصراً مركزياً في الثقافة طوال عدة قرون، قبل أن تُدان بشكل نهائي بوصفها تتعارض مع الدين، لأنها تؤدي إلى الإلحاد، وقبل أن ينال الإهمال من العلوم غير الدينية الأخرى[262]. على العكس من ذلك،

وجب انتظار عصر النهضة في أوروبا، لكي يضعف تدريجاً عدم الرضى على كل ما له علاقة بالفلسفة، علماً أن بروز عوامل عودة ما إلى الفلسفة، وبخاصة فلسفة أرسطو، لم تظهر إلَّا مع ترجمة أعمال كبار الفلاسفة العرب إلى اللاتينية، من خلال اتصال المسيحية بالأندلس الإسلامية. وإذ يستقوي بهذه النظرة التاريخية الموثَّقة تماماً، يبطل طرابيشي رؤية الجابري لبنية عقلية إسلامية مغلقة على نفسها وناكرة لأي إسهام للفلسفة منذ بداية إنشاء هذه البنية وتدوين العلوم الدينية.

(Renan)

عند هذه النقطة من تلخيصنا لهذا الجدال المركزي في النقاشات حول طبيعة العقل العربي، نتحقق من أهميته الكبرى لفهم كيفية إدراك علاقات المجتمعات الإسلامية مع المجتمعات الأخرى، كما وبالنسبة إلى قضية حرية الاعتقاد وكذلك التفاعلات الثقافية بين طرق تفكير مختلفة في المجتمعات الإسلامية. في الواقع، يأخذ طرابيشي على الجابري تصغيره وبالتالي أسره للفكر العربي بأغلال من الأرثوذكسية الإسلامية، وذلك بتأثير من سَطْوَة الدراسات الإسلامية الأوروبية، التي جعلت من بُنى العقل الإسلامي، عالماً مكتفياً بذاته منطوياً على نفسه، باعتبار أن علوم الإسلام الدينية الكلاسيكية توفّر للمسلمين جميع عناصر المعرفة وقواعد السلوك الضرورية لهم. وعلى وجه الخصوص، يعتبر أن الجابري كتب بتأثير من أطروحات إرنست رينان (Ernest Renan) العنصرية، التي يحلّل الأخير بموجبها البُنى العقلية الإسلامية في سياق تقسيم للعالم بين ساميين وآريين. إذ تمثّل أوروبا الآرية والمسيحية عند رينان، عالم التهذّب والحضارة المؤسَّسة على الانفتاح الفلسفي والتقدم، في حين أن المجتمعات الإسلامية تجسّد، حسب رأيه، البلادة وانغلاق العقل السامي[263]. وبالنسبة إلى طرابيشي، ليس من مجال للشك في أن الجابري، وعلى الرغم من كل سعة معارفه - التي يكشف ثغراتها في بعض المواقع - كان متأثراً بأطروحة رينان الذي يسلّط الضوء بشكل خاص على النوع الثالث من البنية العقلية الإسلامية، أي ذلك الذي يحمل صفة الـ «برهاني»، والوحيد الذي يميل إلى العقلانية، بوصفه قابلاً لإمكانية التطور عبر قبول المزيد من الإسهامات الثقافية والعلمية الأوروبية.

وفي النسق نفسه من الأفكار، يأخذ طرابيشي على الجابري أيضاً خضوعه بالكامل للنزعة الأوروبية المركزة ذاتياً والمدعية احتكار العقل الفلسفي، وهو الذي

يُنسب ظهوره حصراً إلى اليونان القديمة والذي يمكن لأوروبا أن تكون الوريثة الوحيدة له. وعلى الرغم من أن الجابري ندّد مراراً وتكراراً في عمله بهذه النزعة الأوروبية المركزة ذاتياً، فقد انتهى إلى الخضوع لها لا شعورياً، وذلك حينما أعلن أن العقل العربي البرهاني، الذي يعتبره مقتصراً على غرب العالم العربي (أي الأندلس وشمال إفريقيا)، احتفظ بإمكانية استعادة العقلانية الموروثة من التراث الفلسفي اليوناني، بفضل فلاسفة الأندلس المسلمين وحدهم، مُقْصياً فلاسفة المشرق الإسلامي، مثل ابن سينا. وبالنسبة إلى طرابيشي، فإن العمل النقدي الذي أتى به الجابري، لم يقمّ إلَّا باستنساخ خطاب الاستشراق الأوروبي وخطاب إرنست رينان الذي يعتبر العقل السامي عاجزاً عن التفكير الفلسفي والتهذّب الثقافي. فقد وضع الجابري معارفه الإسلامية الواسعة في خدمة نزعة تاريخانية إسلامية، تستبعد كل الشّق «المشرقي» من الفكر والثقافة الإسلامية الرفيعة، الأكثر أهمية إلى حد بعيد، باعتباره لا يُعدّ معبراً حقيقياً عن الثقافة الإسلامية، وبالتالي وحسب مقولات الجابري لأنه يحمل الكثير من عناصر المانوية الفارسية وغيرها من التأثيرات الصوفية والغنوصية لهذا الشرق.

التناقض المصطنع بين الإسلام الغنوصي في المشرق والإسلام «العقلاني» في المغرب

ثمّة انتقاد آخر هام وجّهه طرابيشي لتصنيف الجابري للبُنى العقلية الإسلامية في ثلاثة أنماط، ويتعلق بوصفه الكاريكاتوري إلى حدّ ما، أو أقلّه المُحِطّ لطريقة تفكير البنية العقلية الثانية، أي التصوف الغنوصي للإسلام الشيعي. في الواقع، فإن الجابري، في خاتمة مؤلَّفه الثاني الضخم حول البنى العقلية العربية التي صاغها الإسلام، يُحِطّ أيضاً من شأن المنهج الأول للفكر، أي ذاك البياني، مؤكداً بشيء من الاستخفاف، أن هذا المنهج ظلَّ على سطح الأشياء، وأنه كان شكلياً جداً، وبالتالي معرقلاً نوعاً ما بالنسبة إلى تطور العقل. من جهتي، لا أشاطر هذا التأكيد الخطير كون أن المرحلة التكوينية للفكر الإسلامي لم تكن دينية وحسب، بما أنها طرحت أيضاً جميع قواعد اللغة العربية المكتوبة ووسعت ثراءها المفاهيمي، على نحو يسمح لها بأن تصبح سريعاً لغة تلك الحضارة الرفيعة والعلوم التي اعتمدها الفرس بقدر ما اعتمدها السكان الآراميون في كامل بلاد الشام والرافِدَيْن.

من جهة أخرى، احْتُفِيَ بعمل الجابري في العالم العربي وفي المملكة العربية السعودية، ربما لأنه يؤكد على أطروحة أنصار الإسلام الأصولي للإسلام الذين يَرَوْن هذا الدين كنظام فكري مكتف بذاته، ممهوراً بغيرية قوية، قياساً بأنظمة تفكير وبُنى عقلية أخرى. على العكس من ذلك، ينتقد فكر الجابري بشدة في جانبه الإصلاحي - وخصوصاً في أحد أعماله الأولى «نحن والتراث» - الانغلاق في هذا التراث ويدعو إلى تجديده، وإلى قبول العقلانية في جميع جوانبها (بمعنى العقل العلمي الحديث)[264]. وفي كتابيه حول بُنى العقل العربي، يتضح ما كان مضمراً بين السطور في أعماله السابقة، أي التناقض المصطنع بين بُنى العقل الإسلامي الشرقي الصوفي وذاك الأفلاطوني، - الذي يتمثل على الصعيد الفلسفي بابن سينا - من جهة، وبين بُنى العقل الإسلامي الغربي «البرهاني» - المتمثل في أرسطوطاليسية ابن رشد من جهة أخرى، متهماً ابن سينا بالمساهمة في

تضليل العقل الإسلامي المشرقي. يدعو الجابري بالتالي إلى تعزيز عقلانية البُنى العقلية والنظام المعرفي العربي - الإسلامي. ولقد انتقد الطرابيشي هذه الثنائية بشدة، ورأى فيها نوعاً من تعلق الجابري بالعقل السّني المعارض للعقل الشيعي، وأكثر من ذلك بالسّنية، كما تتمظهر في شمال إفريقيا (أو إفريقيا الغربية)، التي قد تكون، نتيجة لقربها من أوروبا وحسب رأي الجابري الأكثر قدرة على إصلاح البنى العقلية للإسلام المشرقي، الجامد، الصوفي والقليل المنطق.

عند وفاته في عام 2010، احتُفل بالجابري باعتباره واحداً من كبار رجال الثقافة العربية المعاصرة. وكتب طرابيشي، الذي كان الجابري قد ردّ عليه بأسلوب مفتقر إلى اللياقة، واصفاً إياه بالمسيحي العاجز عن فهم العقل المسلم، مقالاً حول أهمية عمله، متجاوزاً الخلاف المرير الذي اشتعل بين الرجلين[265]. ولا يسعنا إلَّا أن نأسف لكون هذه المجادلة الغنية للغاية لم تَسْتَحِثّ المزيد من الأبحاث والأعمال النقدية. فالخلاف يتعلق في الواقع بالبنى الهوياتية العميقة للعرب، وينبغي عليه بالتالي أن يكون أساساً لإظهار تنوع أشكال الفكر في ثقافتهم التي يجب ألّا تُجمّد في قيود حيث الشأن الديني الملتَهِم للعقل العربي يقفل أمامه طريق وصوله إلى عالمية الفكر.

ما هو سبب انحطاط الإسلام والعرب، والعقل المستقيل الذي وصّفه الجابري في عمله؟ أتراه يكمن في تأثير التراث المشرقي وحده، أي ذاك الفارسي والبابلي والكلداني تحديداً، الذي يعتقد أنه أبطل العقلانية الإلهية التي أدخلتها العلوم الدينية الإسلامية المنخورة بالفلسفة الصوفية المشرقية، أي فلسفة الإسلام الشيعي؟ أياً كانت أهمية الجدال بين هذين العالِمين، فإنه يبقى مدرَجاً في ماض ذهب إلى غير رجعة بفعل المقاربة الإسلامية الحصرية لكل من للثقافة والفكر العربيين.

إن العبرة التي يمكن استخلاصها من هذه المجادلة المُتَبَحِّرة، هي بالتأكيد ضرورة تجاوز الانغلاق الفكري في الشأن الديني، للخروج من مناقشات عقيمة تضع الطابع القومي العربي والطابع الإسلامي في التعارض. فالثقافة العربية، كما رأينا، أكثر تنوعاً مما طرحته التغيرات اللاهوتية - السياسية وحدها، المرتبطة بدور الإسلام. صحيح أن ثقل الاستشراق الأوروبي لا يزال قوياً جداً اليوم في تأمل العرب أنفسهم حول ماضيهم وتراثهم، وبخاصة بسبب عدد الطلاب الذين قاموا بدراساتهم العليا في الجامعات الأوروبية أو الأميركية، وأصبحوا بالتالي مثقفين محترمين في الأقطار العربية، كما في أوروبا أو الولايات المتحدة. فهل يوجه الفكر الاستشراقي التفكير النقدي الذي يحاول العرب تطويره وتطبيقه على تراثهم وفي العلاقة التي يقيمونها معه؟ هذا يمكن أن يكون فرضية إضافية مكمّلة للنقد الشديد الذي وجهه إدوارد سعيد للاستشراق الغربي، الذي حبس النظر إلى العقل الإسلامي في رؤى نمطية؛ رؤى انتهى هو نفسه مع ذلك إلى إدراجها في عمله التحرري، مفاقماً بذلك نوعاً من الشلل التأملي النقدي - أو أقله حلقة مفرغة، لأن أي جهد لتحرير الفكر من وطأة التراث الإسلامي قد يصطدم بقيود البنى العقلية الإسلامية نفسها.

النزاع بين مؤيدي ومعارضي العلمانية: هل من «مكارثية» دينية إسلامية؟

بدءاً من مطلع الثمانينات من القرن الماضي، أكمل نزاع آخر متعلق بالعلمانية، النزاع حول بُنى العقل العربي، بل قل إنه تفرع عنه في الواقع. إذ تواجه فيه القوميون العلمانيون والقوميون «الدينيون»، وهو توسّع وتجذّر إلى حد شَغَل معه حيّزاً مهماً في الفكر العربي، وكان هذا على حساب التفكير بقضايا أخرى حاسمة، لا سيما التخلف التكنولوجي والعلمي للدول العربية، مقارنة بالنمو الاقتصادي المذهل للدول المدعوة «بالصاعدة»، بحسب مصطلحات الإيديولوجية الليبرالية الجديدة (أي ذاك الذي شهدته كل من البرازيل، روسيا، الهند، الصين وجنوب إفريقيا أيضاً، المجموعة اختصاراً تحت مسمّى دول البريكس (BRICS)، بالإضافة إلى كل من كوريا الجنوبية وتركيا).

هذا النزاع الفلسفي، البعيد عن أن يجد له حلاً، هو بالتأكيد خلاف كبير بالنسبة إلى مستقبل العالم العربي. ولكن المكان الذي شغله منذ أكثر من ثلاثين عاماً بات مهيمناً لدرجة همّش معها للأسف التفكير في المشكلات الرئيسة الكبرى الأخرى، التي تشلّ تنمية المجتمعات العربية. وتناقض هذا الوضع مع أوضاع البلدان الأخرى التي كانت مستعمرة سابقاً، حيث أصبحت النقاشات حول مكانة الدين في المجتمع هامشية جداً، في حين أن القضايا المتعلقة بتملّك العلوم والتكنولوجيا لمواجهة العولمة الاقتصادية، وقعت غالباً في صميم تفكير النخب الثقافية والتكنوقراطية (أنظر أدناه، الفصل الرابع عشر).

وفي السياق الموصوف سابقاً من خيبة الأمل بالفكر العربي القومي العلماني والحداثي، ثم في سياق «إعادة أسلمة» المجتمعات العربية، تطوّر فكر عربي مُعاد للعلمانية بشراسة[266]. إذ شُنَّ الهجوم على العلمانية التحديثية للأجيال السابقة من جهتين: إمّا على طريقة الإسلام المتشدد ذي التوجه السّني الداعي إلى «الصحوة الإسلامية»، بغية التعويض عن الإخفاقات العربية، إمّا على طريقة إيديولوجيا الثورة الدينية الإيرانية التي نظّرت لديمقراطية إسلامية. وفي كلتا الحالتين، ولأسباب متباينة، لُفِظَت القومية الحديثة واعتُبِرت القومية الإسلامية الطوباوية هي وحدها القادرة على حلّ المشكلات الهوياتية للمسلمين. عندئذ نمت سردية نمطية، نَسَبَت انحطاط المجتمعات الإسلامية إلى استيراد الأفكار العلمانية، وكذلك إلى ظواهر التعسف والقمع في الدول الإسلامية المتبنية للمواقف العلمانوية للدول الغربية والمطبِّقَة لها على شعوب ترى اعتماد الشريعة الدينية المعيار الديني كأساس في الحياة الاجتماعية والسياسية[267].

إن الجو الذي خُلق على هذا النحو في العالم العربي، وهو الذي وصفه ياسين الحافظ منذ الستينيات بـ«المكارثية الدينية»، غدا خانقاً، خاصة وأن محاكمات جرت ضد بعض المفكرين الذين واصلوا السير في طريق تعميق الإصلاح الإسلامي، فضلاً عن الاغتيالات ومحاولات الاغتيال؛ وخلافاً لما حدث في الأوساط الأكاديمية، ووسائل الإعلام الغربية والمنظمات غير الحكومية المدافعة عن حقوق الإنسان الذين ندّدوا بقوة باعتقال الإخوان المسلمين وبإنزال عقوبة الإعدام بسيّد قطب، فإن صمت ثقيل (أو تنديد خجول) تلا الاضطهاد الممارس مذ ذاك على المفكرين الإصلاحيين والتحديثيين. وقد بدأت هذه السردية النمطية الطابع بكتاب المستشرق جيل كيبيل (Gillles Kepel)، النبي وفرعون، الذي جعل من جمال عبد الناصر فرعوناً ومن الناصرية مصدراً لكل المصائب ولنشوب التوتاليتارية الشمولية، وجعلت من سيّد قطب نبياً، ومن جماعة الإخوان المسلمين ضحايا الطّاغية[268].

سأذكر هنا الضحايا العلمانيين للرقابة الدينية التي أرخت بثقلها على العالم العربي بدءاً من الثمانينيات، مع حالة نصر حامد أبو زيد وفرج فودة، قبل أن أعرض لنزاع آخر، قام حول العلمانية، بين اثنين من المثقفين الذائعي الصيت في العالم العربي.

مِحَن نصر حامد أبو زيد

يمكننا تلخيص حجج هذا النزاع انطلاقاً من الدعوى المقامة ضدّ أحد كبار المثقفين النقديين المصريين، نصر حامد أبو زيد حيث أدانت محكمة مصرية أبو زيد بصفته مرتداً في عام 1994، وذلك بناء على شكوى من زملائه في جامعة عين شمس بالقاهرة. أبو زيد، وهو أستاذ جامعي مساعد، تعرّض لحملة لا هوادة فيها من زملائه وصلت حدّ محاكمته وإدانته، مما أدّى إلى فصله من منصبه الجامعي كما وعن زوجته بسبب آرائه الدينية التي اعتبرت من قبل المحكمة بمثابة الردّة. وقد روى أبو زيد بالتفصيل في كتاب سياق خلافه مع زملائه الجامعيين ويعرض بكل وضوح لمواقفه الدينية[269].

يُستدل من محتوى هذا الكتاب أن ما أخذ على المؤلف هو تفسيره المتحرّر والمنفتح للإسلام وخصوصاً للنص القرآني، وهو تفسير يدلّ على انتمائه إلى المدرسة الفلسفية والدينية الشهيرة للمعتزلة. وقد أنكرت هذه المدرسة الادعاء بأن القرآن غير مخلوق لانبثاقه مباشرة من الله، وبالتالي فإن صوغه موجود منذ بداية الزمن. وبناء عليه، فإن القرآن لا يتعلّق بسياق تاريخي معين. وبالتالي يجب أن يُقرأ بشكل حرفي، ولا يمكن أن يكون موضع تفسيرات يأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي لفعل النّبوة.

يرى أبو زيد أن هذا الموقف المتشدّد هو الذي عطّل استخدام العقل عند المسلمين وتسبّب بتأخّر التنمية الذي يعانون منه في جميع المجالات. وعلى خطى كبار المصلحين الدينيين العرب منذ رفاعة الطهطاوي، يذكّر أبو زيد بأن رسالة الله عبر القرآن كانت، على العكس من ذلك، دعوة إلى استخدام العقل والفكر. وعلاوة على ذلك، فإن أبو زيد يعتقد أن ليس هناك من فرق بين المفكرين المسلمين المدعوين «بالتقدميين»، أي الماركسيين القدامى المنقلبين إلى مختلف أشكال الإسلاموية، وبين المفكرين الدينيين المحافظين. كما أنه ليس هناك فرق بين الإسلاميين «المعتدلين» وأولئك «المتطرفين». فالتياران يستندان حسب رأيه إلى حقائق مقرّرة غير قابلة للنقاش. يكتفي المعتدلون بمحاولة إثبات أن المفكرين العقلانيين مخطئون، أما المتطرفون فيكفّرونهم ويدعون المجتمع الإسلامي إلى التحرّك ضدهم حتى جسدياً.

وبشكل أكثر وضوحاً يحدّد أبو زيد بقوة في هذا الكتاب ما يفصل فكر الإسلام العقلاني والتنويري عن فكر أنصار التفسير الحَرْفي الضيّق للنصّ القرآني. إذ يسعى الأول إلى إعطاء الإسلام تفسيراً حديثاً متحرراً من التقليدية، لأنه يدرك أن «الإسلام بوصفه صيرورة تاريخية اجتماعية، استمرت وما زالت مستمرة، بفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية وما تحمله من مضامين». أما الثاني، فيتخيل أن «الإسلام هو الواقعة التاريخية الأولى للوحي، ويتصوّرون أن تحولاتها وانفتاحها محض ضلال وانحراف وتزييف يجب الخلاص منه». ويضيف أبو زيد بكلام لا أوضح منه بأنه «إذا كان الموقف الأخير هو موقف «المتطرفين» من أتباع سيد قطب وأبو الأعلى المودودي، اللذين وصما التاريخ الإنساني كله، حاشا العقود الأولى من تاريخ الإسلام، بالجاهلية والضلال، فإن «المعتدلين» الإسلاميين يمتدون بالتاريخ الحقيقي للدولة الإسلامية، إلى العام الذي ألغى فيه كمال أتاتورك الخلافة في هذا القرن العشرين». لكنه يضيف، في الواقع، أن «الجميع، من متطرفين ومعتدلين، متفقون على أن للإسلام معنى ثابتاً مكتملاً صاغه الفقهاء والمتكلمون المسلمون قبل عصر الانحطاط، أي في القرن الرابع الهجري، وهم يستثنون من صياغة المعنى الإسلامي كثيراً من الاتجاهات الفلسفية والسياسية والكلامية»[270].

يشرح هذا المفكر عواقب هذه الرؤية للإسلام: أي «تقديس التاريخ ودراسته بمنهج الاحتفال والتوقير وذلك في مقابل منهج التحليل والتفسير والنقد». وبهذه الطريقة، فإن التاريخ الرسمي للإسلام، بحسب مؤلّفنا، يتجاهل عملياً جميع الخلافات الحادة والحروب التي جرت بين صحابة الرسول، المكرّمين جميعاً من دون تحفّظ. علاوة على ذلك، ووِفاقاً لرأيه، فإن هذا التاريخ يؤدي إلى تقديس كبار علماء الدين الفقهاء أي الأئمة، واعتبار أفكارهم نهائية وصائبة بشكل مطلق. وبالتالي، فإن أية محاولة لتحليل أعمالهم وتقويمها تُعتبر وكأنها ذات طابع إيديولوجي. وهكذا تمّت «أسلمة» المعرفة نفسها، وهو ما يقع في قلب الفكر الإسلاموي بحيث يتمّ القضاء على تطور الزمن والتاريخ والعلم والمعرفة. ويضيف أبو زيد شارحاً، إن كل تقدم في هذه الرؤية هو «التقدم بالحركة» إلى الخلف و«يرتهن الواقع كله والعصر في أسر الماضي»؛ ومن هنا تأتي أهمية رمزية الملابس والحجاب وإطالة اللِّحى وبناء المساجد[271]. ولهذا السبب، فإن مشروع الإسلامويين هو مشروع سياسي يرفض الدولة بوصفها أداة لقمع الإنسان. وحده مشروع إنشاء نظام «حاكمية الله» من شأنه أن يضمن ازدهار الإنسان الإسلامي، بعيداً عن التطلعات الجاحدة نحو العلمانية، الموصومة بالمادية وبالإيمان المطلق في إمكانية السيطرة على الطبيعة لأغراض القوة المادية الصِّرف، وهو ما يستبعد أية علاقة للإنسان بخالقه.

ويقول أبو زيد موضحاً أفكاره إنه حتى المؤيدين للوسطية في الشأن الديني يسعَوْن إلى إغلاق النافذة العلمانية، أي نافذة مقاومة الفكر ذي الفضاء المغلق للإسلامويين، ذلك أنّ الفكري العلماني هو «ما يناهض

الشمولية بكل صورها، ويقف ضد ارتهان الحاضر في أسر الماضي». وبالنسبة إليه، فإن العلمانية خزان مقاومة بالنسبة للفكر، ولكنها في الواقع أيضاً فكر موجه من حيث جوهره نحو المعرفة، كما أنه شكل من أشكال المقاومة السياسية في في مضامينه ودلالاته. ويؤكد أبو زيد أن العلمانية ليست خارج الإسلام، كما يدّعي العديد من المفكرين، و«قد آن الأوان للعب على المكشوف لحسم القضايا على أرض الفكر». وبالنسبة إليه، فمن الضرورة بمكان إذن أن «نناقش مفهوم العلمانية ومفهوم الإسلام معاً، وربما نجد أن الإسلام دين علماني لو أحسنا الفهم والتدبّر: تدبّر النصوص والتاريخ والواقع في الوقت نفسه»[272].

اغتيال محمود طه وفرج فودة

خرج نصر حامد أبو زيد في النهاية سالماً من الموضوع قياساً بالمصير الذي كان لاثنين من المفكرين والمصلحين الكبار اللذين لقيا مصرعهما اغتيالاً، أحدهما على يد النظام السوداني الذي حكم عليه بالإعدام بتهمة الرِّدّة، والآخر على أيدي أفراد ينفّذون عقوبة الرِّدّة في مصر.

الأول هو محمود طه (1909 - 1985). كان لهذا المصلح الديني الكبير شخصية رائعة. إذ أسس جمعية الإخوة والأخوات الجمهوريين، وناضل بنشاط من أجل حقوق النساء، وتصدى أيضاً بقوة لتطبيق الشريعة الإسلامية على غير المسلمين، الذي قرره النظام السوداني في عام 1983، وبخاصة بتأثير من حسن التُّرابي، الأمر الذي أدّى إلى تجدد القتال بين جنوب البلاد وشمالها. بعد إخضاعه لمحاكمة صورية، شنق في السجن المركزي في الخرطوم في عام 1985، وسط صمت مطبق لجماعات حقوق الإنسان، ولكن وسط التجاهل المنظّم في الأوساط الأكاديمية الأوروبية والأميركية لثراء فكر هذا الرجل، وهو تجاهل يتناقض تماماً مع الشهرة الأكاديمية الاستثنائية التي تمتعت بها أعمال سيّد قطب، الملهِم الرئيس لجمعية الإخوان المسلمين وللأصولية الإسلامية الأكثر تشدداً، شأنه في ذلك شأن أعمال المفكرين الإسلامويين الآخرين، التي كانت تنال إعجاب عدد كبير من المثقفين العرب وغير العرب.

تُظهر سيرة طه عن شخصية غير عادية بما لها من قدرة على الجمع بين كل منجزات الحداثة السياسية في فكر يظلّ أصيلاً في انتمائه إلى الإسلام[273]. وبالتأكيد، كان لا بدّ من شجاعة استثنائية للنضال لصالح تجدّد الليبرالية الإسلامية في السياق السياسي للسودان في ذلك الوقت الذي تطور النظام فيه من ناصرية علمانية واشتراكية إلى أصولية دينية تسهّل إسكات كل المعارضين.

وبعد سنوات قليلة، تمّ اغتيال فرج فودة في القاهرة في 8 حزيران/يونيو من عام 1992، وهو حدث كوّن نقطة تحول كبرى في سياسة الترهيب التي تقودها الحركات الإسلامية في هذه العاصمة الفكرية الرئيسة في العالم العربي، وذلك بخاصة منذ اغتيال الرئيس السادات في عام 1981[274]. ولقد كرّس هذا الاغتيال مناخاً من التعصب الديني الذي شكَّل تحويلاً كبيراً للأنظار عن المشكلات الحقيقية التي كانت تطرح نفسها في المجتمعات العربية، وهي بشكل خاص تفاقم انعدام المساواة الاجتماعية، وتفاقم البطالة والتهميش الاجتماعي، والعجز عن ولوج عهد الحداثة الصناعية.

أما فرج فودة المولود عام 1945 في إحدى المناطق الريفية في مصر، فإنه أصبح مهندساً زراعياً، مما لم يكن ليُعدّه للاهتمام بالقضايا السياسية والدينية، التي تشغل الفكر العربي. ولقد كان صعود الحركات الإسلامية هو ما دفعه إلى الاطلاع على التعاليم الدينية وتطورها التاريخي وتحصيله ثقافة واسعة للغاية في التراث الفقهي الإسلامي بحيث بات قادراً على الطعن، بناء على أسس معرفية واسعة، في النظرة الضيقة والخطيرة لتلك الحركات. وفي الوقت نفسه، ومع الاستمرار في ممارسة عمله كمهندس زراعي، انخرط فودة بنشاط متزايد في السياسة. فانضمّ بداية إلى حزب الوفد إنما غادر صفوفه، عندما تحالف الحزب مع جماعة

الإخوان المسلمين في الانتخابات التشريعية عام 1984. حاول بعد ذلك أن يؤسس حزبه الخاص، حزب المستقبل، لكنه لم يحصل على الترخيص له من وزارة الداخلية، ربما بسبب الضغط الذي مارسته في هذا الصدّد الأوساط الإسلامية المحافظة.

ومع تفاقم الأحداث التي هزّت مصر، وبخاصة منها اغتيال الرئيس أنور السادات في عام 1981، ولكن أيضاً عموم منطقة الشرق الأوسط في أعقاب سيطرة رجال الدين عام 1979 على السلطة في إيران، استولت على فرج فودة الرغبةُ العارمة في الكتابة، فراح يضيف إسهامات كبرى عبر الصحف المصرية إلى الجدل الدائر بين الحركات الإسلامية المحافظة واتجاهات الإصلاح الديني التحديثي. فنشر العديد من المجموعات المتتالية المتضمّنة مقالاته ودراساته حول القضايا الرئيسة المثيرة للجدل بين أنصار الحداثة وأنصار التقيّد بالنظرة الراديكالية والجامدة للإسلام. ومن دون أن ينجذب فودة إلى اكتساب الهالة التي يمكن أن تعطيها جرعة من الإسلام السياسي لمسيرة المثقف العربي بدءاً من الثمانينيات، ظلّ يقاوم الإسلام السياسي طوال حياته الملتزمة بالشأن السياسي.

وبين عامي 1983 و1992، نشر ما لا يقل عن عشرة كتب تناولت مواضيع مختلفة، من بينها حزب الوفد والمستقبل (1983)، قبل السقوط (1984) والحقيقة الغائبة (1984)، عمله الأكثر تعمقاً والمتعلق بوصف جهل الدعاة الجدد ومطلقي الفتاوى الجذرية الطابع، مقارنة بأنماط التفكير التي تتوسّل الدّقة في الحجّة والعقلانية في الفقه الإسلامي الكلاسيكي. وكتب أيضاً الملعوب (1985)، حيث ندّد بفضيحة الشركات المالية الإسلامية التي استغلت سذاجة المودعين المتدينين، فاختلست قسماً كبيراً من مدخراتهم. ولم يَفُتْه التنديد بتحليل «زواج المتعة» في عام 1990، وهو الذي يؤدي إلى نوع من إضفاء الشرعية على بيع جسد المرأة. وفي العام عينه 1990، نشر أن نكون أو لا نكون. وأخيراً، في عام 1992، صدر له كتاب بعنوان حتى لا يكون كلاماً في الهواء. وفي وقت سابق، أي في عام 1988، نشر أعماله حول الإرهاب الإسلامي، الذي نشط حينئذ في مصر، في كتاب بعنوان الإرهاب، وآخر بعنوان النذير في عام 1989. وفي عام 1985، نشر كتاباته حول العلمانية، التي لم يعتبرها على الإطلاق متناقضة مع مضمون الدين الإسلامي، تحت عنوان حوار حول العلمانية[275].

في جميع كتاباته ومشاركاته في البرامج التلفزيونية المختلفة، كان فودة يدافع باستمرار عن تصور علماني للدولة التي كان يرى أن لا شيء يمنع قيامها في المجتمع المسلم. وفي موازاة ذلك، فكّك الاتجاهات الثلاثة الرئيسة التي شخّصها، بطريقة مبتكرة، في الإسلام السياسي. الأول هو الاتجاه التقليدي للإخوان المسلمين المعتدلين ظاهرياً والذين يقبلون المشاركة في التجارب الانتخابية، ولكن إيديولوجيتهم تظل في الواقع شمولية، فيما يمارس فرع منهم الاغتيال السياسي؛ الثاني هو اتجاه الجماعات الإسلامية المسلحة والجذرية، التي ولدت في الثلث الأخير من القرن العشرين والتي ترفض مفهوم الدستور نفسه والديمقراطية؛ أما الاتجاه الثالث والذي وصّفه بالتيار الثَّرَوِي، وهو يضم أولئك الذين أثروا في العربية السعودية وفي مصر بعد موت عبد الناصر، بفضل سياسة الانفتاح الاقتصادي للرئيس السادات التي دشَّنت عهداً من الفساد الكبير.

كان همّ فودة، كما كافة المصلحين المسلمين العرب، منذ مطلع القرن التاسع عشر، إيقاظ العقلانية واستعادة انفتاح التراث الإسلامي على الثقافات الأخرى من جهة، ومن جهة أخرى، على منجزات الحداثة الأوروبية التي اكتست طابعاً عالمياً، والتي قد يكون من العبث والضّار محاولة الانقطاع عنها. كذلك، وعلى عكس الأصوليين، بيّن فودة غنى الاجتهادات الفقهية الإسلامية وتنوعها التي تمّ تجاهلها من قبل هؤلاء الذين لم يتمسكوا إلَّا بالتفسيرات الصارمة والمفقّرة للقرآن أو بأفعال وأحاديث النبي (السّنة النبوية)، التي تذهب في اتجاه التشدد - من دون معرفة ما إذا كانت هذه الأحاديث صحيحة أصلاً أم أنها اختُرِعَت من أجل متطلبات بعض السلاطين والحكام في الظروف التاريخية المضطربة للقرون الأولى من الإسلام.

كان فودة ناقداً لاذعاً للثورة الإيرانية التي أتاحت لرجال الدين الاستيلاء على السلطة والادعاء بأنهم

أقاموا نظاماً إسلامياً. فبحسب رأيه، ساهمت هذه الثورة في تحريك الرغبة في إقامة الدولة الإسلامية في الوطن العربي، مشجّعة الحركات الإسلامية على أن تصبح أكثر فأكثر فعالية وراديكالية. وفي ظلّ الظروف المصرية المعقدة آنذاك، حيث لجأت بعض الحركات الإسلامية إلى العنف منذ اغتيال الرئيس السادات، فإن الحضور المهم الذي اكتسبه فرج فودة عرَّضه لخطر يفوق ما سيكون عليه وضع نصر حامد أبي زيد بعد بضع سنوات. وعلى إثر سلسلة من المداخلات التلفزيونية لمناقشة مسألة الدولة ذات الطابع المدني (أي العلمانية) المناقضة للدولة ذات الطابع الديني، والتي شارك فيها فرج فودة في شهر آذار/مارس 1992، أعلنت إحدى جمعيات علماء الأزهر ارتداده في 3 حزيران/يونيو، وبالتالي واجب قتله. وبعد خمسة أيام، في الثامن من حزيران، تمّ اغتياله أمام عيني ابنه الصغير، على أيدي مسلحَيْن يمتطيان دراجة نارية، وذلك عند خروجه من جمعية التنوير التي كان قد أسسها. ومنذ ذلك الحين، ما عاد أي شك ممكناً: الاتهام بالرِّدَّة ينتظر كل مفكر حرّ، خاصة إذا كان هذا المفكر مسلماً صالحاً يعرف جيداً القرآن وعقيدته وعباداته.

هنا، لا بد من الإشارة إلى مؤلّفين آخرين هما، بوجه خاص، فؤاد زكريا (1927 - 2010)، وهو فيلسوف مصري يحظى باحترام كبير، درّس في جامعة القاهرة ثم في جامعة الكويت، والذي سنتحدث عنه مرة أخرى في الفصل الرابع عشر من هذا المؤلَّف. سلّط اثنان من أعماله الجريئة الضوء على هدف الحركات الإسلامية المثيرة للريبة وعلى الخطر الناتج من هذه الحركات على مستقبل المجتمعات العربية، وهما الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة والصحوة الإسلامية في ميزان العقل. وفي السياق نفسه، لنذكر أيضاً النقد الحاسم للحركات الإسلامية الذي أتى به محمد عشماوي، القاضي المصري، وهو الإسلام السياسي[276]؛ والصادق النَّيْهوم، وهو ليبي ولد في بنغازي (1937 - 1994)، جمع مختلف المقالات والدراسات التي حبّرها في كتاب حمل عنواناً بليغاً هو إسلام ضد الإسلام. شريعة من ورق[277].

المجادلة بين العظمة والمسيري

بوسعنا أن نطلّع على مجادلة أخرى غنية حول إمكانية بناء دولة مدنية لفصل السياسة عن الدين في كتاب يحتوي على حوار معمق بين شخصيتين عربيتين، إحداهما علمانية الهوى وحداثوية والأخرى إسلاموية[278]، هما عزيز العظمة، وهو مثقف سوري ذو تعليم أكاديمي رفيع ومؤلِّف لكتاب لافت للنظر بعنوان العلمانية من منظور مختلف[279]؛ وعبد الوهاب المِسيري (1938 - 2008)، وهو مفكر مصري غزير الإنتاج ومنقلب إلى الرؤية الإسلاموية للعالم. تكمن أهمية هذا الكتاب وعنوانه العلمانية تحت المِجهر، في أنه يقدم عرضين مسهبين لكل من الكاتبين، يفاخر الأول بمزايا العلمانية، بينما يذمّها الآخر، يليهما تعليق كل من الكاتبين على نص الكاتب الآخر. وهكذا نجد في هذا الكتاب عرضاً لكل الحجج الممكنة لصالح العلمانية بوصفها انفتاحاً للذهن ومنبعاً للإبداع والديناميّة؛ أو على العكس من ذلك إدانتها بوصفها نوعاً من الانحطاط المادي لا يمكن قبوله بأي شكل من الأشكال كونه يقتل العقل ويدمّر الروابط الاجتماعية ويزيل أية روحانية في الكائن البشري.

وفي مرافعته ضدّ العلمانية التي يفتتح الكتاب بها تحت عنوان «مصطلح العلمانية»، يستخدم المسيري بغزارة مصادر فلسفية ولاهوتية أوروبية استنكرت العلمانية بوصفها إفقاراً للروح الإنسانية التي تَنْحَطّ إلى مادية من نوع عدمي، بما فيها الإيديولوجيا الماركسية، وبالتالي من شأنها أن تقتل الحضارة المدنية. على هذا الأساس يندّد المسيري بالصناعة الترفيهية (أو ما يسميه بقطاع اللذة أو الأنشطة المثيرة للذّة)، أي تلك المشتملة حسب رأيه على الأفلام الأميركية والبرامج التلفزيونية ذات قيم «نسبية نفسية وظيفية برجماتية، لا علاقة لها بالخير أو الشر، قيم تشير إلى نفسها وحسب، ولا تفرّق بين الظاهر والباطن». وقد استمد الكاتب هذا الاستنتاج المثير، من التفسير الذي قدّمه للرسوم المتحركة الأكثر شعبية، طوم وجيري، القط والفأر[280].

لكي نفهم جيداً خطر العلمانية في رأي المسيري، علينا أن نعي أنها هي في الحقيقة ليست فقط حركة فكرية كما هو الرأي الساذج حولها، إنما هي بنية اجتماعية وسياسية متكاملة. انطلاقاً من وجهة النظر هذه، أصبح من السهل عليه أن يضع على كاهل العلمانية كافة آفات المجتمع الحديث الاستهلاكي الذي يقتل جذور الإنسان ويبعده عن الدين وعن الروحانية ويجره إلى البحث عن المُتَع الحسّية. فبالنسبة إليه، حتى الإنسانوية الأوروبية ذات الإلهام العلماني، ليست إلَّا نظرية مصطنعة تخفي المادية العميقة والفرادانية التي سقط فيها المجتمع الغربي حسب رأي المسيري[281]. ويلي ذلك، في عرضه تحليل للفكر الغربي والعلوم الإنسانية التي طورها وبشكل متحيّز تماماً، ويندّد فيه - وهو مُحِقٌّ في ذلك - بالنزعة الأوروبية المركزة ذاتياً. وفي رأيه، إن العلمانية باختصار هي المؤشر الفعلي لانحطاط المجتمع وإفقار للصفات الإنسانية. وفي أكثر من مائة وأربعين صفحة، يبتدع المؤلف عالماً تصورياً خاصاً به ويعتبر أننا دخلنا في عصر «ما بعد - العلمانية»، فالعلمانية تفقد في كل مكان بريقها بسبب الحاجة إلى العودة إلى مجتمع عضوي دافئ، يرويه الشعور الجماعي الديني.

لكن المسيري يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير. فبالنسبة إليه، حتى الاستعمار والإمبريالية والصهيونية هم نتيجة للبنية العلمانية للمجتمع. هذه الظواهر حسب رأيه هي، في الجوهر، نتيجة لحركة داروينية علمانية[282]. وفي مقتطف من مرافعته المناهضة للعلمانية، يمكن أن تلخص النزعة المحافظة العميقة التي تحرك رؤيته الإسلامية والتي نجدها لدى كثير من المفكرين الإسلامويين، يقول المؤلف: «وفي تصوري أن الإنسان غير قادر على استيعاب تصاعد وتائر الاستهلاكية بسبب حدود الجهاز العصبي وحدود العقل. ولذا، بدلاً من الإحساس بالتحكم الكامل، بدأ الإنسان يشعر أن قبضته تتراخى، وأنه خاضع لمسارات وعمليات لا يمكنه التحكم فيها، وقد شُبِّه التقدم بالقطار المندفع بأقصى سرعة ولا يعرف أحد اتجاهه، وقد أدى كل هذا إلى الإحساس بعدم الاتزان، وفقدان التحكم، واختفاء الحدود، على المستوى الفلسفي، إلى ظهور ما بعد الحداثة والعدمية الفلسفية، أما على المستوى المجتمعي، فقد أدَّى ذلك إلى تزايد الجريمة ومعدلات الطلاق، والعزوف عن الإنجاب وتفكك الأسرة والإباحية (الأطفال غير الشرعيين - حمل المراهقات - الإيدز... إلخ) وكل الآفات التي تصنف على أنها «الثمن الحتمي والمعقول للتقدم»»[283].

«   »

إذا غدا عبد الوهاب المسيري مشهوراً من خلال تحوّله من الموقف الحداثي إلى موقف الانكفاء الدفاعي للمجتمع العربي على الهوية الدينية ومرجعية النصّ المقدس، فإن عزيز العظمة من جهته اشتهر من خلال ثلاثة كتب متعاقبة تهدف إلى إثبات دخول العالم العربي في الحداثة، أي حصول «علمانية» العديد من المؤسسات الجديدة وكذلك تطور السلوك والأخلاق باتجاه حداثي. تدين أعمال العظمة موقف المثقفين العرب الذين يجعلون من الثقافة الدينية الإسلامية مرجعية لكل حياة فردية وجماعية، وكأن الزمن قد توقف عند نزول الرسالة الإلهية في كمالها. النص، الذي ألّفه في هذا الكتاب ذي الصوتين، مستوحى على نطاق واسع من مؤلفاته السابقة. ولقد حملت مساهمته القصيرة بحيث إنها لم تتجاوز السبعين صحيفة، عنوان «العلمانية في الخطاب العربي المعاصر» وسلكت في الاتجاه المعاكس لاتجاه المسيري، وغايته منها إثبات أن الفكر العربي المعاصر قد تكيّف تماماً مع «دَنْيَوَة» العالم.

وعلى خلاف المسيري، يشرح العظمة في جوابه بأن «الحداثة - كالعلمانيّة - ليست بالوصفة الجاهزة، ولا هي بقابلة للاختزال للمذهب الحداثوي في الفن والأدب، بل هي تسمية لتطورات موضوعية، داخل التاريخ الفعلي، للسياسة والمجتمع والقانون والمعرفة. وإن زمن الحداثة، ولو كان في الواقع ذا منشأ أوروبي، إلَّا أنه أدّى إلى تحولات بالغة السعة والعمق في جلّ أرجاء المعمورة، ولقد كان العامل الحاسم في عمليات تحول هذه الدولة: الدولة الحديثة، ذات المنشأ الأوروبي التي توطَّنت وتجذرت لدينا - كما لدى غيرنا - في القرن

التاسع عشر والعشرين. وهي توطنت لدينا عندما أدركت الدولة العثمانية في عهد التنظيمات الخيرية أن الإصلاح الداخلي، وتوطين بعض نماذج التنظيم السياسي والإداري والاقتصادي الغربية ومكملاتها القانونية والتربوية والثقافية والعقلية، شأن ضروري للبقاء، وذلك بدافع من الضغوط الخارجية العسكرية والاقتصادية وغيرها من جهة، وإدراك ضرورة التماشي مع سنن العصر والتاريخ من جهة أخرى. وهذا - أي التأقلم مع المستجدات التاريخية - شأن طبيعي في كل العصور وكل المجتمعات البشرية»[284].

بالنسبة إليه، فإن العلمانية الكاملة والشاملة هي، كما التاريخ، مفتوحة على التغيير والتشكيلات الاجتماعية: إنها «كالتاريخ العالمي الذي أضحى متكاملاً على الصعيد العالمي منذ أكثر من قرنين، شأن طال الشرق والغرب وكافة قارات الأرض معاً، وإن النظرة الملموسة للعلمانية التي سنقدمها تتأسس على هذا النهج في اعتبار التواريخ المقارنة المتضافرة غير المتكافئة، بدلاً من الإغراق في تخصيص المجتمعات العربية ووسمها حصراً بسمة الدين والطائفة على صورة تجعل منها استثناء موهوماً وحالة خارجة عن سنن المجتمع البشريّ وعلى عمل العقل التاريخي والاعتبار السوسيولوجي»[285]. يشرح العظمة بعد ذلك كيف تمّت علمنة مفهوم الزمن، وكذلك أيضاً مفهوم الأماكن التي أصبحت فضاءات وطنية، وبالطبع يفسّر أيضاً كيف تمّت علمنة المعرفة، فانفصلت عن مرجعية الكتب المقدسة، خصوصاً وأن السلطة السياسية تأسست، منذ ذلك الحين، على الدستور والفصل بين السلطات والمشاركة الشعبية، وليس على مفهوم «الاستخلاف في الأرض»[286].

باختصار، إذا كان الكاتبان المولعان بالثقافة الأوروبية، متفقَيْن على أهمية العلمانية في العالم الراهن، فإن المسيري يلعنها ويحمّلها عبء كل شرور البشرية والمجتمع الحديث وما بعد الحداثة، في حين يرى العظمة فيها انفتاح الذهن وحكم العقل. إنها وجهات نظر لا يمكن التوفيق بينها، بين إسلاموي تراثي وحداثوي ليبرالي. لذا فإن هذه المجادلة تلخّص بشكل جيد التناقض الذي لا يطاق والذي يمزّق الفكر العربي منذ نصف قرن. ولكي يعزز موقفه، يستقوي المسيري في عرضه بعض الحجج التي تذكّر بتنديد إدوارد سعيد بالخطاب الغربي حول الشرق الإسلامي أو بتحليله للعلاقات بين الثقافة الأوروبية والإمبريالية. ومن جهته، يدين العظمة لدى المسيري جوهارنية ثقافية تجمّد الفكر العربي في تراث ديني متيبّس، وتمنعه بذلك من التكيّف مع متطلبات الأزمنة الجديدة. زِدْ على ذلك أن المسيري يشيطن الحضارة المدعوة بالغربية، في حين يلفِت العظمة النظر إلى أن كافة المجتمعات تتغير وتتطور، ويذكر بواقع أن كون الحداثة أوروبية ربما في البداية، لم يمنع المجتمعات الأخرى من أن تقوم هي الأخرى بتحديث نفسها.

ومع ذلك، فإن هذا النزاع ليس بنزاع جديد. ففي أوائل القرن العشرين، أي في عام 1902، في مصر، مركز الفكر العربي حينذاك، شغلت جدالات مماثلة النخب الفكرية في ذلك الزمن؛ وعلى سبيل المثال الحوار بين الشيخ محمد عبده، المصلح الإسلامي الذائع الصيت، وفرح أنطون، اللبناني الأصل، وهو إصلاحي آخر ذو اتجاه علماني، وكان معجباً بالفيلسوف الأندلسي ابن رشد وداروين والفكر الوضعي الأوروبي، وبخاصة منه الفرنسي[287]. يمكن أيضاً الإشارة إلى الجدال بين عبده وغابرييل هانوتو (1853 - 1944) (Gabriel Hanotaux)، أو الجدال بين جمال الدين الأفغاني وإرنست رينان. وما أروع التهذيب واللياقة في تلك المجادلات بخاصة إذا ما قورنت بعمليات الاغتيال والاعتداءات التي كان هدفها التحديثيون المعارضون للتقليديين، في أواخر القرن العشرين!

ولكي أختم هذا الفصل، من المفيد أن أحلّل بسرعة فكر عزيز العظمة حول الظاهرة العلمانية في العالم، كما عرضها في عمله الرئيس العلمانية من منظور مختلف[288]. ويتعلق الأمر بتفكير هادئ ومبتكر حول مسار العلمانية في العالم اليوم، وبخاصة في العالم العربي. إن عمل المؤلف، الذي كان أستاذاً للدراسات الإسلامية في جامعة إكستر (Exeter) في بريطانيا، هو في الواقع مراجعة نقدية وعقلانية لتداول الأفكار والسلوكيات العلمانية في العالم العربي، ولكن أيضاً للعقبات التي وضعها في طريقها الحكام والعديد من

المثقفين العرب في كل مكان تقريباً، لأسباب دنيوية خالصة بالطبع.

إن ميزة هذا الكَمّ من الأفكار والمعارف لدى العظمة هي أنها ناتجة عن مقاربة نقدية الطابع في العلوم السياسية ومبنية على المقارنة، سواء الأنثروبولوجية أم التاريخية، حول المعنى السياسي للعلمانية، كما تجلّت في الغرب وانتشرت في الشرق. والمؤلّف هنا بعيد جداً عن الجوهرانية الثقافية التي مارسها الاستشراق الكلاسيكي ووسّعها الاستشراق - الجديد المعاصر. وقد كشف بدقة في الواقع، خلف ثبات النصوص التأسيسية، عن التنوع المتعدد للسلوكيات السياسية والدينية وتاريخانيتها. إن هذه المنهجية الأساسية طوال التحليل التاريخي للمؤلّف هي مثمرة بقدر استنادها إلى معرفة متّسقة للغاية بالتحوّلات العميقة والعملاقة والتاريخية الكبرى التي شهدها العالم العربي. على مرّ تاريخية، هذه التحولات التي يربطها العظمة بشكل متواصل بتطور الفقه وأساليب ممارسة الحكم.

فضلاً عن ذلك، كُرِّس صُلْب الكتاب لعرض التناقضات التي عاشها الحكام والمفكرون السياسيون منذ حِقبة إصلاحات السلطنة العثمانية (تنظيمات) إلى زمن التوترات التي لا تطاق والتي أصبحت تعاني منها الآن معظم الدول العربية، في ظلّ صدمة أعمال العنف التي أصبحت تقوم بها الحركات الإسلاموية التي كانت هذه الدول نفسها قد شجعتها في البداية بعد الهزيمة الكبرى للجيوش العربية أمام إسرائيل في عام 1967. ويبين المؤلف، بدقة شديدة، كيف أهملت حتى من قبل الحكام الأكثر ثورية كل فرص التوفيق بشكل دائم بين النظم الرسمية للقيم والنظم القانونية وبين الممارسات العلمانية المنتشرة على نحو متزايد في المجتمعات العربية منذ منتصف القرن العشرين. ومع تراجع الآمال في إنجاز الدولة الليبرالية والإخفاقات المعروفة للدولة «التقدمية» السلطوية الطابع خلال نصف القرن الماضي، يبيّن الكاتب كيف لعب القادة العرب في كل مكان بالنار، عبر تركهم - أو، في كثير من الأحيان، تشجيعهم - للتشكيلات الدينية المؤسستية على عرقلة العلمنة المتزايدة للسلوكيات وأنماط الحياة في كافة أنحاء العالم العربي.

وفي هذا الكتاب، يدين العظمة مستعيناً بالعديد من الاقتباسات الداعمة المثقفين الذين غذّوا بكتاباتهم «شيزوفرينيا» أو فُصامِيّة عربية بالتحديد، وهي نتجت عن الانقسام بين العلمنة السريعة للسلوك الاجتماعي والسياسي من جهة، وبين الميتافيزيقيا الثقافية الرديئة حول الهوية الإسلامية، التي ساهم هؤلاء المثقفون في نشرها، وبخاصة في العقود الأخيرة، من جهة أخرى. وعلى غرار مفكرين عرب آخرين يساعد العظمة من خلال هذا الكتاب على فهم تعقّد أسباب هذا التقهقر الذي يشهده العالم العربي. ولكن، وبالرغم من هذا التقهقر، يدعو المؤلف إلى التعلق بالأمل، عسى أن تتمكن التيارات العلمانية من استعادة موقعهم في بلدهم. في الواقع، وكما يشرح ذلك بشكل واضح في ختام الكتاب، «ليست العلمانية بصيغة أو قول واحد، بل هي موقع تاريخي نتخذ منه منطلقاً لمساءلة واقعنا ورصده في سبيل مستقبل ديمقراطي راق».

ويبيّن تحليل النزاعات والمجادلات الكلامية النابعة من تصلّب فكر إسلامي راديكالي يسعى إلى استجلاب كل من خاب أمله بالقومية والتقدمية على النسق الاشتراكي والتحديثي، أنّ النتيجة أدّت إلى تقلّص حقل الحرية والتنفس في الفكر العربي. ومما لا شك فيه أن استخدام العنف وخطر التعرض إلى غضب الأوساط الإسلاموية قد أسْهَما على نطاق واسع في محو أو تهميش الفكر الإصلاحي العظيم، الذي تحدثنا عنه في الفصل السابع، وفكر القوميين (أنظر أعلاه، الفصل الثامن)، وكذلك حكماً الفكر النقدي القوي الذي ازدهر إثر فشل الوحدة بين مصر وسوريا أو بعد هزيمة الجيوش العربية أمام إسرائيل في عام 1967 (أنظر أعلاه، الفصل العاشر).

سيصف الفصل التالي الاتجاهات الأخرى للفكر العربي، لا سيما تلك التي تسعى إلى التوفيق بين الديمقراطية الغربية وإسلام أصبح جذرياً في أشكاله المهيمنة، كما وتلك الداعية إلى تجاوز الخلافات الإيديولوجية.

الفصل الثالث عشر
المحاولات الفكرية للتوفيق الإيديولوجي

إن الفكر الليبرالي العربي قد هيمن طوال زمن النهضة ثم تمّ خنقه تدريجياً، سواء عبر صعود الراديكالية الثورية العربية أو صعود الإسلام اللاهوتي - السياسي. وقد عاود الظهور على استحياء في البداية، إثر هزيمة عام 1967، ثم بشكل أكثر اتساعاً بدءاً من التسعينيات، عندما تدخلت القوة العظمى الأميركية مباشرة وعلانية في الشؤون العربية، بعد احتلال الكويت من قبل الجيش العراقي في عام 1990. انتشر هذا الفكر الليبرالي العربي الجديد بدءاً من رئاسة جورج بوش الابن وبرنامجه الطموح الهادف إلى إعادة تشكيل العالم العربي، لإرغامه على الدخول في دائرة الديمقراطية المثلى بفضل الدعم الأميركي والأوروبي. وللمفارقة، فإنه تكامل مع صعود صحافة ووسائل إعلام محافظة متشددة، تموّلها إمارات وممالك شبه الجزيرة العربية، فيما كثف أيضاً مثقفون عرب من المهاجرين إلى الولايات المتحدة الأميركية أو أوروبا نشاطهم مدعومين من وسائل الإعلام الغربية والعربية على السواء.

وفي كثير من الأحيان، احتلّ بعض من هؤلاء المثقفين أيضاً مراكز نفوذ مؤثّرة في بلادهم بعد إقامة طويلة نوعاً ما في أوروبا أو الولايات المتحدة، من خلال شبكة من المنظمات غير الحكومية ومراكز الأبحاث المحلية، التي أقاموها بتمويل خارجي أوروبي أو أميركي. كما وتمّ توظيفهم في المنظمات غير الحكومية الكبرى ومراكز الأبحاث الغربية، التي فتحت مكاتب لها في العواصم العربية. تعكس هذا التطور مسيرة المفكر اللبناني، فؤاد عجمي (1945 - 2014). فقد ولد في قرية فقيرة في جنوب لبنان، وقاده مساره الإيديولوجي من القومية العربية المناضلة المدافعة عن حقوق الفلسطينيين إلى ارتداد مذهل نحو تيار المحافظين الجدد في الولايات

المتحدة، التي هاجر إليها لمتابعة دراسته منذ عام 1963، ثم عمل في الدوائر الحكومية الأميركية، وبخاصة في عهد الرئيس جورج بوش الابن، حيث أصبح مستشاراً لكوندوليزا رايس (Condoleza Rice) وبول وولفوفيتز (Paul Wolfowitz).

عند وفاته، قامت كبريات الصحف الأميركية بالإشادة المفرطة بموقفه المناهض للديكتاتوريات العربية، خصوصاً لديكتاتورية صدام حسين، ولتشجيعه الحكومة الأميركية على غزو العراق لإقامة نظام «ديمقراطي» فيه. وكرَّست له صحيفتا نيويورك تايمز والواشنطن بوست مقالات تقريظية. إنّ أعماله التي لاقت ترحيباً إعلامياً وأكاديمياً حماسياً في الولايات المتحدة تتحدث عن خيبات أمله في القومية العربية، ولكن أيضاً عن أصوله الشيعية وتهميش طائفته على يد السّنة ومسيرة الإمام موسى الصدر، وهو رجل دين إيراني من أصل لبناني جاء للإقامة في لبنان حيث نشط في نشر وعي الطائفة الشيعة بهويتها الخاصة وأسس حركة المحرومين[289]. كان عجمي الأشهر بين المثقفين العرب، الذين تحولوا تماماً إلى معسكر القوة العظمى الأميركية وفاخروا بذلك. وإن أمكن لنا ذكر العديد من المثقفين العرب الآخرين الذين تحوّلوا إلى اعتناق المشاريع الأمريكية، إلا أن لا فائدة من الأمر. لكن عجمي هو من دون شك مَنْ فتح الطريق للتحولات المثيرة لكثير من المثقفين، مقدّماً أنموذجاً لمنافع «اعتناق» الخضوع للولايات المتحدة. لذلك كان من المهم أن نذكره هنا، بوصفه معلّم الفكر الليبرالي العربي الجديد.

الفكر «الليبرالي» العربي الجديد

تتمثل الفلسفة السياسية التي نشرها هذا الاتجاه في التبشير بضرورة بناء المجتمع المدني العربي الذي هو الطريق الإلزامي نحو الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، بحيث أُلزمت الدولة «الطاغوتية» والظالمة، التي بنتها الديكتاتوريات العربية ذات النظام الجمهوري، بالإفساح في المجال لدولة متواضعة تحترم الحريات العامة وحقوق الأقليات. ومحل الدولة القومية العربية و«الديماغوجية»، وَجَب أن تحلّ، ضمن هذه الرؤية المختصرة، دولة تقلّص دورها، وتُخَصْخِص القطاع العام، المفترض عقائدياً أنه مكان للهدر وعدم الكفاءة، وتشجّع المبادرة الخاصة، وتخلق «مناخاً استثمارياً»، بحسب اللغة النيوليبرالية السائدة، من أجل تشجيع

تدفق رأس المال الأجنبي، وكذلك نظاماً ملائماً للاستثمارات الجديدة التي يمكن أن يضطلع بها مجتمع الأعمال المحلّي أو الدولي. فانبغى إذ ذاك حسن استقبال الشركات المتعددة الجنسيات التي طالما كانت قد كرهتها الأجيال السابقة وتوجَّسَت منها، وكذلك الترحيب بأبطال الإثراء السريع من العرب الذين نبتوا كالفطر في سنين معدودة على أثر انفجار سيل الإيرادات النفطية واحتكارها من قبل القيادات الأميرية والملكية ووسطائهم المفضّلين لديهم[290]. تمكنت هذه الجهات الفاعلة الجديدة في المشهد السياسي العربي من دفع قضية الديمقراطية والحريات الفردية من خلال التمويل الذي كانت هي وحدها القادرة على توفيره للمؤسسات الجديدة، الواجِب إيجادها للمساعدة في تطوير المجتمع المدني، بوصفه عنصراً وسيطاً لا بدّ منه بين الدولة والمواطن.

ثمّة كتاب جماعي يشهد على هذه الرؤية في العالم العربي الجديد الذي يجب إنقاذه من شياطين الشمولية عبر تحرير الاقتصاد فيه وتراجع دور الدولة فيه وتشجيع الاستثمار. ظهر هذا الكتاب المكرّس لاقتصاد السلام في العالم العربي في سياق ظروف اتفاق أوسلو المعقود عام 1993 بين منظمة التحرير الفلسطينية ودولة إسرائيل، وهو الاتفاق الذي ربما دعا إلى الاعتقاد أن السلام في الشرق الأوسط في متناول اليد[291]. وقد وُصِف رجل الأعمال الريادي فيه بـ «الفاعل الرئيس» في التحولات التي تفرض نفسها، أي بشكل عام التحول إلى السلام العربي الإسرائيلي، الذي اعتُبر وشيكاً، شأنه في ذلك شأن الانتقال إلى الديمقراطية[292]. وقد وصف أيضاً رجل الأعمال العربي الجديد على أنه يحتاج لكي يعوّض عن صيته السيّئ، أن يُظهر الولاء للإسلام السياسي. وكما عبّر عنه بوضوح العالم السياسي الفرنسي ريمي لوڤو (1932 - 2005) (Rémy Leveau) في مساهمته في هذا الكتاب، رجل الأعمال الجديد هذا يقوم بإنشاء المؤسسات الخيرية الدينية وبناء العديد من المساجد والمدارس القرآنية، وتخصيص مِنَحٍ دراسية للطلاب الذين يتمّ إرسالهم إلى العواصم الأوروبية والولايات المتحدة[293]. وعليه أيضاً أن يدخل العلماء في مجالس إدارة هذه المؤسسات، وأن يموّل كذلك حركات سياسية منادية بالإسلام. وباختصار، اعتقد مختلف المساهمين في هذا العمل الجماعي أن الانتقال إلى السلام والديمقراطية يمرّ من خلال تحرير الاقتصاد وتشجيع أصحاب الأعمال الجدد، بصرف النظر عن الغموض الذي يَلُفّ أصل ثرواتهم أو علاقتهم بأجهزة السلطة أو بالحركات الإسلامية[294].

وثمّة عمل لمثقف عربي آخر يشكل هو أيضاً شهادة مهمة، هو العربي صدّيقي، الذي ولد في تونس وتعلم في أستراليا. والمقصود هنا هو الكتاب الضخم الصادر عن دار النشر المرموقة التابعة لجامعة كولومبيا في الولايات المتحدة، في عام 2004، تحت عنوان: «البحث عن ديمقراطية عربية. خطابات وخطابات مضادة»[295]؛ وفيه مزيج من المعطيات المتنوعة والغنية المدعومة ببليوغرافيا واسعة عائدة في معظمها إلى مفكرين أميركيين حول الديمقراطية هي نفسها، ولكن أيضاً، وبوجه خاص، حول حاجة العالم العربي لقبول «إعادة أسلمة» الفكر والمجتمع، بوصفها المسار الوحيد لأشكال مقبولة من الديمقراطية لدى العقلية «العربية - الإسلامية». وهذه الموضوعة عزيزة جداً على الفكر الأميركي الخاص بالشرق الأوسط[296]، كما وعلى التيار الفرنسي في الدراسات الإسلامية، على امتداد العقود الأخيرة. ذلك أن مثل هذا الفكر يعتبر كما رأينا سابقاً، أن الاستعمار وحداثة ما بعد - الاستعمار انتهكا الشخصية الإسلامية، وأثارا نفور العرب. وفي هذه الرؤية المبسطة والساذجة ينظر إلى التيارات المتطرفة في الحركات الإسلامية مثل تنظيم القاعدة وغيره من المنظمات المماثلة له، على أنها مجرد ردة فعل على ذلك الاغتصاب «الأنثروبولوجي» الطابع، الذي قامت به النخب الحداثية العربية الحاكمة منذ الاستقلال[297].

وهكذا يؤكد المؤلِّف منذ بداية كتابه على أنه «يجب إعادة التفكير في العلمانية في المجتمعات التي ينتشر فيها تديّن حاضر بقوة، لا يتوافق مع جعل الدين أمراً فردياً كما في الغرب»[298].

ويعتبر أن الفكر الاستشراقي، كما الفكر الاستغرابي، هو فكر جوهراني واختزالي. وبالنسبة إليه، فإن النظرة الأوروبية المركزة ذاتياً، والتمييز بين الجنسين والعنصرية والاستعمار والاستشراق والاستغراب، كانت عوامل اقتلعت المجتمعات الإسلامية من جذورها، ووجب بالتالي إعادة تأسيسها. ويرى أيضاً أنه لم تتمّ حتى الآن إلّا قراءة مبتورة للإسلام بوصفه «نظاماً شموليَ الطابع»، بدلاً من رؤية كل ما فيه من «احتمال ديمقراطي»[299]. ولكي يبرر تأكيده هذا، فإنه يحلّل مواقف العديد من المفكرين أو السياسيين المقتنعين بضرورة إعادة أسلمة المجتمعات العربية للإفراج عن طاقاتها وبلوغ التنمية على الطريقة الإسلامية، ومنهم خصوصاً حسن الترابي (السودان)، حسن حنفي (مصر)، راشد الغنوشي (تونس)، وحتى روجيه غارودي، الشيوعي الفرنسي الذي اعتنق الإسلام.

بالنسبة إلى صدّيقي، فإن الإسلامويين هم مفكرون كبار ضدّ المركزية الأوروبية والاستشراق. ولدعم أطروحته، استدعى مراراً كلاً من جون إسبوزيتو (John Esposito) وجون ڤول (John Voll) اللذين يستشهد بهما، فهو يرى أن الإسلامويين «يأملون عبر دمقرطة العديد من المؤسسات ذات المصدر الديني وبالتالي التي تحظى بالاحترام، العمل بنظام إسلامي عادل وقابل للمساءلة. وهم، عبر هذه «الأسلمة»، إنما يأملون إحياء مفاهيم العدل، والشورى، والشرعية، والمساءلة، والصدق في إدارة الاقتصاد والسياسة والمجتمع وجعلها عَمَلِيّاتِيّة»[300]. وبسذاجة غريبة، يعتقد صديقي أن تطور تكنولوجيات الاتصال سيساعد على الحدّ بشكل كبير من تأثير هيئة العلماء، بوصفها حارسة للأرثوذكسية الإسلامية[301]، في حين أن هذا التطور التكنولوجي أدّى بوضوح إلى التأثير المعاكس؛ إذ وبفضل القنوات الفضائية العربية، وبخاصة منها تلك التابعة لإمارات وممالك النفط، تمتع الدعاة الدينيون والشيوخ مطلقو الفتاوى، مذ أفادوا من هذا التطور التكنولوجي، بحضور دائم على شاشات التلفزيون. وبدلاً من الحدّ من سلطتهم، كما توقّع الصديقي، فإن رجال الدين الحاضرين على الشاشات، يتمتعون بشعبية قوية إذ أصبحوا نجوماً إعلامية حقيقية، مثل الشيخ يوسف القرضاوي في قناة الجزيرة.

يزول كل لبس في خاتمة الكتاب، حيث يقول صديقي: «انضمت الديمقراطية إلى الإسلام في العالم العربي بطريقة «سريعة ومفاجئة»، بحيث إن العملية السياسية في العديد من المجتمعات العربية أصبحت قاعدة قياسية. وقد تمّ توجيه الصراع ضد شكل من أشكال القومية العلمانية، التي تتجسد اليوم - حسب رأيه - في استبدادية متفسّخة، وسياسات قائمة على العشيرة أو العائلة، وأنظمة فاقدة للشرعية ودول فاشلة وثورات مندحرة حائرة»[302]. إن هذا التصور بات مكرساً، بشكل نمطي اليوم في الفكر العربي الليبرالي الجديد. والغريب أن هذا الكاتب لا يتعرض بهذا الفهم إلّا للجمهوريات الديكتاتورية، التي شجعت طوال العهد الناصري القومية العربية المناهضة للإمبريالية. وهو لم يُشِر مطلقاً إلى السياسات الاجتماعية المختلفة المتَّبعة من قبل هذه الجمهوريات في ميادين التعليم أو الصحة أو الإصلاح الزراعي منذ الخمسينيات، والهادفة إلى الحدّ من حالة انعدام المساواة الاجتماعية - الاقتصادية الهائلة، السائدة في مجتمعاتها[303]. في المقابل، لم يَرِد في هذا الكتاب، كما هو الحال في العديد من الكتب الأخرى، أي ذكر للأنظمة الوراثية الجديدة (الممالك والإمارات)، التي تستغل نعمة النفط، لمصلحة الأسر الحاكمة،

مع أن هذه الأخيرة، باستثناءات قليلة، ليست أقل بوليسية من الأنظمة الجمهورية، وذلك لأنها وضعت نفسها تحت حماية القوى الغربية، منفّذة بأمانة سياساتها تجاه المنطقة. لهذا، فإن السّردية التي يحملها هذا الفكر مكررة للغاية: كل ويلات العالم العربي تُرْمى على كاهل تلك الحِقبة «الملعونة» من الغوغائية والفاشية، وحتى الاستبداد، المتمثلة في سيطرة أنظمة سياسية عربية، تبنّت مواقف رافضة في الجغراسية الإقليمية (في كل من مصر، سوريا والعراق على وجه الخصوص).

وبالإضافة إلى المؤلِّفين الذين تلقوا تدريباً أكاديمياً متقدماً و«اهتدوا» إلى فضائل الإسلام والديمقراطية، فإن عدداً هاماً من الماركسيين العرب أو القوميين السابقين تحولوا إلى أصحاب افتتاحيات لاذعة في وسائل إعلام عربية مموَّلة من ممالك النفط، بقيادة المملكة العربية السعودية، لا سيما من خلال الصحيفتين اليوميتين الكبيرتين الحياة اللندنية والشرق الأوسط[304]. ولذلك فإنه من المثير للدهشة أن يجري تجاهل السلطوية المطلقة العنان في بعض الأحيان لأنظمة إقطاعية الطابع ولاقتصادات الملكيات النفطية، تجاهلاً تاماً في هذه السرديات، كما لو أن المملكة العربية السعودية أو قطر هما ديمقراطيتين متقدمتين من الأنموذج الاسكندنافي. علاوة على ذلك، فإن العديد من هؤلاء «المثقفين» كانوا مقرّبين من أصحاب المليارات من العرب، الذين كوّن أكثرهم ثرواته في الممالك والإمارات النفطية، وأقدموا على تمويل مؤسسات خيرية ومجلات ومنح دراسية جامعية، وإنشاء مراكز تدريس جديدة حول الإسلام في كبريات الجامعات الأنجلو - سكسونية المرموقة[305]. ولن يطول بنا الأمر حتى نجدهم وقد انضووا في هذه الفئة من الدعاة والمنظرين الجدد المدافعين بحماسة عن النمط الليبرالي - الجديد في الاقتصاد، وقد احتلّوا، في كل مكان تقريباً، مواقع هامة في هيئات التمويل الدولية (البنك الدولي وصندوق النقد الدولي)، وكذلك في أكبر مراكز الأبحاث الأميركية أو الأوروبية، مثل مؤسسة كارنيجي (Carnegie Foundation).

المواصلة الهادئة لنقد «العقل الإسلامي» الشكلي

رأينا حجم التراث العقلاني في ما يمكن وصفه بـ «بالإسلام المتنوّر»، بفعل التأثير الشديد الذي مارسته فلسفة الأنوار الأوروبية على العديد من المفكرين المسلمين في القرن التاسع عشر، المتخرجين في كثير من الأحيان من مؤسسة

الأزهر المرموقة، حارسة العقيدة الإسلامية. منذ منعطف هزيمة 1967 أمام إسرائيل وضعف الفكر القومي العربي، فإن صعود الإسلام السياسي كإيديولوجيا هُويتيّة بديلة، وكذلك المزايدات في تديّن تفاخري وابتداع، على هذا الأساس، غيرية لا يمكن قهرها بالنسبة إلى بقية العالم، هي جميعها عوامل نجحت بشكل فعال في تهميش التراث العقلاني الناشط في تفسير الرسالة القرآنية ولكن من دون القضاء عليه. إذ تمّ تجاهل هذا التراث العقلاني بصورة تامة تقريباً في البحث الأكاديمي الفرنسي بخاصة، والغربي بشكل أعم. أما في العالم العربي، فلم تشكل أعمال المفكرين الذين يضمنون استمرارية هذا التراث موضوعاً لدراسات معمّقة، على الرغم من أن بعضها كان له صدى كبير بفضل الانتشار الواسع لكتبهم، مثل السوري محمد شحرور (المولود في دمشق عام 1938) أو المصري نصر حامد أبو زيد.

لم تكن المغامرة من دون مخاطر في الواقع، لأن تهمة الرِّدّة يمكن أن تُطلق في كل لحظة من قبل الطبقة الجديدة من رجال الدين، الذين يتصرفون بوسائل إعلام عربية واسعة الانتشار. ولنتذكر دائماً اغتيال فرج فودة، في مصر، الذي تصدّى لجهل بعض رجال الدين هؤلاء وظلاميتهم، ومحاولة اغتيال الروائي نجيب محفوظ، أو المصاعب التي واجهها نصر حامد أبو زيد، الذي اضطر إلى الهجرة إلى أوروبا. وتجدر الإشارة هنا إلى مؤلف موسوعي الطابع أصدره عام 2012 زياد حافظ، المناضل اللبناني في سبيل القومية العربية، يحتوي عرضاً رائعاً لاستمرارية التفكير النقدي في الإسلام، على الرغم من كل الضغوط الواسعة التي تُمارس على هذا النوع من التفكير في العالم العربي[306]. يتصف هذا الكتاب بميزة مزدوجة، إذ يشرح الأسباب التي تقود إلى تجاهل هذا الفكر النقدي من قبل الأعمال الأكاديمية الأوروبية والأميركية، كما يرسم لوحة مفصلة للعمل الكبير غالباً الذي أتى به عدد من هؤلاء المؤلفين المجهولين. وبذلك، فإنه يعيد وضع هذا التراث من الفكر النقدي في السياق التاريخي لظهوره، أي سياق التراث الثقافي الطويل من التأويلات النقدية، والتساؤلات اللاهوتية والفلسفية والسياسية التي أثارها الوحي القرآني منذ ظهوره. لهذا، فإنه من المفيد أن نقدم عرضاً لهذا العمل، الذي يشكل، منذ كتاب ألبرت حوراني، الصادر عام 1962، عملاً رائداً جديداً ومفيداً مكرَّساً لفهم أفضل للرهانات الجغراسية والمحلية للسياقات السياسية ولثراء فكر عربي يتمّ تجاهله ولذلك وجب عليه أن يواجه وحيداً هذه الرهانات والسياقات.

يدين زياد حافظ، في فصل تمهيدي من كتابه، التلاعب بالدين والعمل على

استغلاله، الذي أكبّت عليه القوى الغربية. ومنذ مقدمته، عبّر عن رأيه بصراحة، مشيراً مراراً وتكراراً إلى «التوهّم» و«المشروع الإمبريالي الغربي». وهو يصف بالتالي السياق التاريخي السياسي للعلاقات بين الدول العربية والغربية. ونلمس فيه مقاربة مقترنة بالغضب، على نسق الجوّ المتوتر الذي كتب فيه إدوارد سعيد مؤلفه حول الاستشراق حيث قام بنقد صارم وشامل لخطاب الغرب حول الشرق المسلم، عاملاً على تفكيكه. وتتمثل أهمية عمل زياد حافظ في التذكير بالمناقشات اللاهوتية - السياسية الكبيرة، القائمة في صميم الإسلام العربي في العصر الكلاسيكي، الذي ارتفع فيه بنيان الحضارة العربية - الإسلامية. يتبع هذا التذكير شرح لأسباب «اختطاف» النهضة العربية، نتيجة لاستغلال الأصولية الإسلامية في تغيير الجغرافيا السياسية العالمية والإقليمية. ويرسم زياد حافظ، بعد ذلك، بانوراما شاملة لفكر الإصلاحيين المسلمين المعاصرين، المُهمَلين تماماً من قبل البحث الأكاديمي الراهن، وفي هذا ازدراء مثير للدهشة، لا سيما وأن بعض هؤلاء المفكرين كثيراً ما تعرضوا للاضطهاد من قبل الحكومات المحلية، إلى حدّ الحكم عليهم بالإعدام. تلك هي الحالة التي مرّ بها محمود طه (1909 - 1985) في السودان، هذه الشخصية الفذَّة، وقد أتيت على ذكرها سابقاً، والذي يصفه زياد حافظ بـ «غاندي الإسلام»، وينصفه بما يتعلق بمدى عمق آرائه الدينية وأصالتها.

يحلّل زياد حافظ أيضاً فكر إصلاحي تجديدي للغاية في تفسير القرآن الكريم، الذي قام به محمد شحرور. وقد لقي عمله، الذي تجاهلته عملياً الدراسات الإسلامية الأوروبية - الأميركية، شأنه في ذلك شأن طه، صدى هائلاً في العالم العربي. ولد شحرور في دمشق عام 1935. ومع أنه عمل في الحقل الهندسي، إلا أنه اهتم بفقه اللغة أو الألسنية ومعاني الكلمات، كما كان يمكن أن تُفهم في زمن حياة النبي في القرن السابع. وقاده هذا الاهتمام إلى التشكيك بتفسير الآيات القرآنية، كونها متأثرة للغاية بالتطورات السياسية ومصالح النخب الحاكمة. ظهر عمله الرئيس الكتاب والقرآن، في عام 1990، ثم تبعه عدد من الكتب الأخرى حول القيم الإسلامية وتأثيرها في التنظيم السياسي والاجتماعي[307]. أراد عمل شحرور أن يكون قراءة معاصرة للقرآن الكريم وللمؤسسات الإسلامية، وتحديثاً جذرياً لقراءة نصّ الوحي القرآني، بحيث لا تُشوّه عبقرية اللغة العربية ولا دقتها، وبحيث يصبح من الممكن العمل على تظهير دقة النص القرآني وإمكانياته على التكيّف.

ووفقاً لمحمد شحرور، يحتوي القرآن الكريم في الواقع على نوعين مختلفين

تماماً من الآيات: آيات الوحي الإلهي (الكتاب) المتعلقة بمعرفة الكون وطبيعة الله؛ وتلك المتعلقة بالرسالة التي كلّف لله النبي بحملها (الرسالة). يرى شحرور، إن آيات الوحي خالدة ومطلقة، بينما تلك التي تتعلق بالرسالة، ظرفية ومرتبطة بالحِقبة التاريخية التي عاش فيها النبي، وبالتالي فهي تفتقر للقيمة المطلقة التي تتصف بها آيات الوحي الإلهي[308]. يمثل هذا بالطبع ثورة كاملة في كيفية قراءة القرآن، جاءت لتكمّل تلك التي أطلقها علي عبد الرازق، قبل ثلاثة أرباع القرن من الزمن، أي في عام 1925، عندما برهن أن القرآن لم يكن يتضمن أية أوامر شرعية بالنسبة إلى النظام السياسي الواجب اعتماده وأن التعليمات الواردة في الآيات المتعلقة بمسائل الحياة الاجتماعية (الزواج، المحظورات الغذائية، حجاب المرأة وسلوكها)، ليست تعليمات عارضة فقط، تحدّد إنجازات كبيرة بالنسبة إلى عصرها، وإنما يجب أن تقرأ في ضوء رحمة الله وعطفه، وهما صفتان من الصفات الإلهية الكلّية الحضور في النص القرآني. وخلافاً للمصير الماسوي لطه، الذي سُجن وصدر بحقه حكماً بالإعدام سرعان ما نفّذ، يعيش شحرور بسلام حتى الآن في دمشق، حيث لم يتمّ إطلاقاً تشجيع الأصولية الإسلامية ومنظماتها أو استغلالها، كما فعلت أنظمة عربية أخرى، بما في ذلك نظام الرئيسين المصريين، السادات ومبارك.

وبالنسبة إلى حافظ، شكّل عمل هذين المؤلّفين الكبيرين ما دعاه «بقراءات جديدة للنص» (القرآني). اختار إذن لتوضيح هذه القراءة النقدية، هذين المفكرين الرئيسين اللذين يدرجهما في خط استمرار حركة الإسلام الإصلاحي، أو بالأحرى «المستنير» بحسب المصطلح العربي (الإسلام التنويري). ويبين ما يدين به هذا الإسلام التنويري لحركة النهضة في القرن التاسع عشر، التي تضرب جذورها في النبوءة القرآنية، وبعض المدارس التفسيرية في القرون الأولى. بالنسبة إليه، يُعتبر عمل هذين المؤلفين الرائدين مثالاً للعودة الحقيقية إلى منابع الفكر الإسلامي العربي بخلاف أعمال المؤلفين الأصوليين.

ثم يجمع زياد حافظ أعمال عدة مؤلفين آخرين ضمن ما يسمّيه «قراءة جديدة للتراث»، وهي قراءة نقدية للمدوَّنة الفقهية واللاهوتية - السياسية الهائلة (الشريعة الإسلامية)، التي تراكمت على مرّ القرون حول تفسير الآيات القرآنية. ولقد استعرض أعمال الكاتب المصري الشهير طه حسين، الذي سبق أن تحدثت عنه مطولاً، والذي شكّك في فكرة عصر الجاهلية نفسها والمغايرة تماماً عن عصر الوحي القرآني المستَخْدَم كأساس لكثير من التفسيرات الجامدة والعقيمة للتراث.

إلى جانب نصر حامد أبو زيد، الذي سبق ذكره، يتناول زياد حافظ اثنين من الكتاب المصريين الآخرين، هما على التوالي خليل عبد الكريم (1930 - 2002) وسيد محمود القِمْني، (المولود عام 1947)، غير المعروفَيْن كثيراً والمعترف بهما بدرجة أقل أيضاً، واللذين يهدف كل عملهما الجريء إلى إعادة ربط استمرارية التاريخ العربي ما قبل الوحي القرآني بما بعده. ويظهر هذان الكاتبان الامتدادات العديدة لحِقبة ما قبل الإسلام إلى داخل الإسلام. وهما يقدمان كذلك قراءة دنيوية لفجر الإسلام ولسلوك صحابة الرسول، بعيداً تماماً عن أساطير التاريخ المقدس التقليدي. وهذا ما كلَّف القِمْني، ليس فقط إدانة كتاباته بوصفها هرطقة، بل أيضاً تلقّيه في عام 2005 تهديدات بالقتل، من قبل منظمات إرهابية تدّعي الدفاع عن الإسلام. ونتيجة لذلك، نشر في الصحافة رسالة إنكار لمؤلّفاته، متعهداً بالتوقف عن الكتابة في المواضيع الدينية[309].

يعود لعمل زياد حافظ المتميز والدقيق للغاية فضل استعراض أعمال أخرى عديدة، تمّ إغفالها هي أيضاً، في أغلب الأحيان. وقد حاكى فضلاً عن ذلك النزاعات الحامية الوطيس التي أثارتها القراءات النقدية للنص القرآني ومدونة الشريعة. وخلافاً لقراءة الإصلاحيين المفتوحة، فإن القراءة الحرفية للشريعة هي ما يتذرع به الأصوليون خبط عشواء، لتبرير آرائهم المحافظة التي تسجن المجتمع وتسهل الرقابة الإيديولوجية على السكان من قبل السلطة. هذا ما يظهره المسح الشامل لمختلف تيارات الفكر العربي، الذي طرحه عمل زياد حافظ، مركزاً في الوقت ذاته على الأعمال التي تُعتبر الأكثر دلالة في الفكر الديني النقدي العربي.

وهذا يساعد على توضيح مخاطر الخلافات اللاهوتية - السياسية والفلسفية في العالم العربي وعلى الفهم الأفضل لدقة المناقشات القديمة التي اعترضت الفكر الديني العربي، الممزَّق بين القوى الأصولية والاستبدادية وقوى التقدم والتغيير. ومن خلال معرفته العميقة بالنص القرآني، يقود زياد حافظ القارئ إلى مشاركته الجهد لفهم الألف طريقة لقراءته، بدءاً من الحرفية والدوغمائية الأكثر ضيقاً وحتى الانفتاح الفلسفي والليبرالية السياسية الأشدّ إدهاشاً. وبالإضافة إلى الفائدة القصوى لهذا التمرين، فإنه يدخلنا إلى عالم فكري مثير، يخفيه بدرجة كبيرة تواطؤ مصلحي واضح - ربما لا واعي - بين الحكومات والأوساط الأكاديمية الغربية والأوساط الحكومية والأجهزة الإعلامية العربية. فهم يجهدون لقطع الطريق على تمدد أية إيديولوجية تتيح المصالحة بين الإيمان والعقل، ما قد يفتح بطريقة لا يمكن

السيطرة عليها، الطريق إلى الحرية والوصول إلى المواطنة العربية الكاملة والشاملة وتعريض مصالح القوى العظمى، كما الأنظمة العربية القائمة، للخطر[310].

في هذه الجولة التي رسمها زياد حافظ، يكتشف المرء عالماً عربياً آخر غير العالم الدافع لليأس الذي تقدمه الأخبار السياسية والأكاديمية والإعلامية يومياً. ومن جهة أخرى، تكشَّفت صوابية الكتاب على أثر الثورات العربية التي تفجرت عام ، مثيرة العديد من التدخلات الخارجية واستغلال التيارات الأصولية لمنع قيام أشكال جديدة من السلطة، الأمر الذي يقدم مرة أخرى الأدلة على شدّة التلاعب بالشأن الديني في العالم العربي.

مفكرون نقديون عديدون آخرون معاصرون مغيّبون تماماً

من المناسب هنا أن نذكر مفكرين آخرين، ناقدين للمقاربة التقليدية للتراث الديني، ولكنهم بقَوْا في كثير من الأحيان خارج رؤية الكتابات حول الفكر العربي في بعده الديني. هذا هو حال الشخصية القوية لجمال البنّا (1920 - 2013)، شقيق حسن البنّا (1906 - 1949)، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين. جمال، المعجب بشقيقه الأكبر حسن في البداية، قد تحرّر تدريجاً من تأثيره الطاغي، ليلتحق بكوكبة الإصلاحيين الليبراليين وينتقد المقاربة الدوغمائية والصارمة للإسلام من قبل الحركات الأصولية، كما مقاربة جماعة الإخوان المسلمين. ومن خلال العديد من المقالات والكتابات، أبقى جمال البنا التراث النّقدي في الإسلام حياً. ومثل كل أولئك المنتمين إلى ذلك التيار الفكري، لم يحظَ جمال البنّا بالطبع بأية تغطية أكاديمية وإعلامية، خلافاً للأخوين رمضان (طارق وهاني)، حفيدي حسن البنّا من جهة الأم، على سبيل المثال[311].

وتشتمل مؤلفات جمال البنّا على موضوعات ساخنة اتخذ فيها مواقف ليبرالية جذرية، خصوصاً فيما يتعلّق بحجاب المرأة، والمساواة والأخوّة بين المسلمين وغير المسلمين (وبخاصة الأقباط في مصر)، وحقيقة أن الإسلام هو دين وأمّة دينية، ولكنه ليس دين ودولة، وأن الردَّة لا ينبغي أن يُعاقب عليها بالإعدام، وأن العقوبات الجسدية ليست من روح القرآن، وأن لا شيء يحول دون إنشاء العلمانية، وأن مجموعة «أقوال وأفعال» النبي (أي الحديث) لا يمكن الاعتماد عليها إطلاقاً[312]. وحول هذه النقطة الأخيرة، ينضَمّ البنّا إلى إصلاحي آخر هو السوري

زكريا أذن، مؤلِّف كتاب مثير حول صدقية آلاف الروايات عن أفعال ومآثر النبي، المنقولة عبر الأجيال والتي استُخْدِمت لتثبيت مدوّنة الشريعة الإسلامية[313].

نجد المقاربة نفسها في كتاب ممتاز ألّفه الصادق بلعيد، وهو أستاذ تونسي في كلية العلوم القانونية والسياسية والاجتماعية في جامعة تونس (تونس 2)، يوصي بقراءة جديدة للأجزاء الخاصة بالأحكام في النص القرآني، وذلك في سياق تراث كبار المصلحين، وخاصة تراث علي عبد الرازق[314]. في ختام تحليله لشروط ظهور النص القرآني والسياقات الجغرافية والتاريخية، التي تمّ فيها تفسيره من جانب الفقهاء، يطالب بلعيد بالخروج من «الحبس - الذاتي» و«الأفق المسدود».

كل هذه الاستمرارية الهامة في النقد الديني هي بالطبع محجوبة في أغلب الأحيان في العالم العربي، كما في أوروبا والولايات المتحدة. واحد من الكتب النادرة المنشورة حول الموضوع في فرنسا، قام بجمعه المفكر المغربي الحداثي، عبده الفيلالي الأنصاري، الذي كان قد ترجم إلى اللغة الفرنسية العمل الرئيس لعلي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم. اختار هذا المفكر دراسة فكر العديد من الكتّاب المفكرين، العرب وغير العرب، حول قضية الإصلاح في الإسلام. ونجد أيضاً في هذا الكتاب مقالات بعض المستشرقين المعروفين، مثل مكسيم رودونسون (Maxime Rodinson)، جاك بيرك (Jacques Berques)، إرنست غلنر (Ernest Gellner) ومارشال هودجسون (Marshall Hodgson)[315].

ولا بدّ لنا من أن نتوقف كذلك عند فكر عبد الاه بلقزيز، وهو مفكر مغربي آخر ذائع الصيت وموسوعي، وصاحب نتاج نقدي غزير، متركّز على تفكيك الخطابات العربية المعاصرة المتعلقة، من ضمن مواضيع مختلفة، بالعلاقة بالتراث العربي القديم، وارتباط الدولة بالدين، كما وبمعضلات الشرعية السياسية، والجدلية بين الأصالة والحداثة في العالم العربي، والمنافسات والشقاقات في ممارسة السلطة إبان الفتوحات العربية، ونقد الفكر القومي. ويتميز نتاج بلقزيز بالطابع الموسوعي، فهو يعرض، متوسِّلاً الموضوعية والتفصيل، كل المناظرات الكبرى التي شغلت الفكر العربي في النصف الثاني من القرن المنصرم. إذْ لا يخفي المؤلف توقه إلى الحداثة، فإنّ عمله المدعوم بمعرفة عميقة للتاريخ الإسلامي والعربي، يرتكز على معرفة واسعة للتراث، ما يجيز له الاضطلاع بنقد معتدل وحازم في آن للعديد من مؤلفات المثقفين العرب، ومنها تلك العائدة إلى معاصره الجابري. ومن المؤسف

ألا يكون أياً من مؤلفاته العديدة المكتوبة والمنشورة بالعربية مترجمة إلى الفرنسية أو الإنكليزية[316].

ولا يمكن لنا بالتأكيد أن نختم هذا التحليل للنقد الديني من دون استحضار فكر محمد أركون (1928 - 2010)، المشهور والمكرّم في فرنسا، باعتباره أحد المصلحين الدينيين الرئيسين في نصف القرن الأخير. وقد أُعيد تسمية مكتبة بلدية الدائرة الخامسة في مدينة باريس باسمه بعد وفاته، وهو من أصل جزائري، كان له مسار أكاديمي متميز، وترك نتاجاً هادفاً لبناء «عقل إسلامي» متكيّف مع العصر الحديث، بدلاً من عقل يُصِرّ على البقاء سجيناً في ماض متيّبس. وقد تُرجم العديد من أعماله إلى اللغة العربية ولغات أخرى[317].

ومن المهم أن أذكر نصاً لأركون حول «الإسلام الحالي أمام تراثه وأمام العولمة»، نشر له في مؤلّف جماعي عام [318]1998، وهو يأخذ فيه على المثقفين الحداثيين، مثل طه حسين وأسماء كبيرة أخرى انتمت إلى الحِقبة الإصلاحية، تقديمهم التنازلات للأصولية، منذ ظهور حركة الإخوان المسلمين في مصر عام 1928. ويحاول أيضاً موضعة الأصولية الإسلامية في حركة العولمة، مستعيناً بكتاب بنيامين باربر (Benjamin Barber)، الذي عارض بين مفهومي الجهاد وماك وورلد (*McWorld*)[319][320]. وفي رأيه أن الأصولية «بحث عن معنى»، كان المنطق الاستهلاكي قد ألغاه في مناخ «فكر اللحظة التافه الذي يستغني فوراً عنه (pensée jetable)»، والذي يمنع «إنتاج قيم فكرية وروحية مُحفّزة». وبالنسبة إلى أركون، يمكن أن يكون الواقع الإسلامي، في مظهره الانكماشي عن الحداثة، ردَّ فعل على العولمة.

وفي رأينا، أنه يمكن اعتبار هذه المقاربة التي تبنّاها أركون جزءاً من السردية النمطية حول حاجة العرب لاستعادة الإسلام، الذي شوهته كل من العلمانية والحداثة. ومن المؤكد أن أركون، الذي يجسد فكره استمرار الإصلاح الديني، بعيد كل البعد هو نفسه عن الأصولية، ولكن بتبَنّيه الأطروحة الإسلاموية القائلة إن الإسلام قام بردّ فعل شبه بيولوجي في مواجهة العولمة، فإنه يتجاهل في نظري جميع السياقات السياسية العربية والسياقات الجغراسية للشرق الأوسط التي وصفتها في هذا الكتاب، مع العلم أن هذه السياقات هي التي غذّت الأصولية الإسلامية الحديثة، بينما كانت هامشية جداً في بداية القرن العشرين قبل ولادة

المملكة العربية السعودية وحركة الإخوان المسلمين، وحتى أيضاً قبل المرحلة التاريخية التي تمّ فيها استغلال الشأن الديني في الحرب الباردة.

وإذ استعرضت مجموع مناهج الفكر في العالم العربي، فمن المفيد أن أختتم هذا الفصل باستعراض العمل الفكري المثير للاهتمام لاثنين من المفكرين المبدعين، الأول من البحرين والثاني من لبنان. وقد انكبّ كلاهما على دراسة ظاهرة التيارات الفكرية المتناقضة تماماً في المجتمعات العربية.

التأمل في التوترات الخطيرة داخل الفكر العربي

إن هذه التناقضات الحادّة بين المؤيدين لانكفاء الفكر العربي على التراث الديني وبين العلمانيين الحداثيين أو المصلحين الدينيين المبدعين في قراءة جديدة حداثوية للنص القرآني خارج دروب التراث المطروقة، هي التي قادت اثنين من المفكرين إلى التفكير في التنامي المتواصل لهذه الظاهرة، وإلى محاولة تقديم تشخيص ذي الهدف الإنقاذي. ونقصد بهما محمد جابر الأنصاري المولود في البحرين عام 1939، الذي مارس في الوقت نفسه العمل السياسي والأكاديمي في بلاده، ومحمد ضاهر، وهو لبناني عمل في السلك الدبلوماسي لبلاده، ويدير الآن دار نشر البيروني، التي نشرت العديد من الترجمات من وإلى العربية. ويلتقي هذان المؤلفان في رغبتهما في إخراج الفكر العربي من تناقضاته التي تبدو مستحيلة التغلب عليها والتي تسبب الكثير من التوترات الوجودية بين العرب.

في مؤلف ضخم يحمل عنوان الفكر العربي وصراع الأضداد، نُشر له في عام 1996، يدين الأنصاري، بموازاة فكر عزيز العظمة (والذي لم يَرِد ذكره مع ذلك في المراجع)، الانفصام القائم بين السلوكيات الفردية المعلمنة على نطاق واسع، بل حتى الإلحاد أو اللاأدرية، من جهة، ومن جهة أخرى، استبقاء هاجس الهوية الإسلامية بصفتها غيرية تجاه الحداثة الغربية[321]. يبيّن انطلاقاً من ذلك وعبر دراسة مُتفحصة للموضوعات الكبرى للفكر العربي المعاصر المحاولات المتواصلة للتوفيق بين هذا التراث العريق النوعي والاندماج في قيم العلمانية للحداثة منذ بدايات النهضة العربية في القرن التاسع عشر. وفي هذا الصدد، قد يكون رفاعة

الطهطاوي هو من سبق بالفعل إلى تأسيس طريقة التفكير هذه التي وصفها الأنصاري بـ «التوفيقية».

يناقش المؤلف مطولاً أعمال مفكّري النهضة، الذين حاولوا إيجاد جذور ديمقراطية في تعاليم الدين الإسلامي، الذي ينظر إليه بوصفه لا يحمل قِيماً مادية، ولا أنانية أو فردانية، على غرار قيم الغرب. ومع ذلك، فإنه يعتبر أن حركة التفكير النقدي والعقلانية في أعمال مفكّري عصر النهضة، البالغة ذروتها مع جيل أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، دخلت بسرعة كبيرة في طور الانحطاط، عندما اصطدم الفكر القومي العقلاني والعلماني، الذي يمثّله حسب رأيه ساطع الحصري بواقع تفتّت الدول العربية القاسي. وبالتالي، يقدّر الأنصاري أن الهروب إلى الأمام عبر اعتماد الرومانسية الثورية قد ساهم في انحطاط العقلانية والفكر العلماني النقدي[322].

وبطريقة مثيرة للاهتمام يرى الأنصاري أن هذا الفكر العربي لم ينفتح على ما يعادل واحداً من النماذج الثلاثة غير الغربية التي يستشهد بها: أنموذج اليابان التي أنجزت ثورتها التقنية بنجاح، محافظة في الوقت نفسه على شخصيتها التقليدية؛ وأنموذج الثورة الجذرية والشاملة في الصين أو أنموذج الهند، التي أقامت الدولة الحديثة الديمقراطية، مع الحفاظ على تراثها الروحي وطبيعتها التقليدية[323]. يبين المؤلف بدقة كيف أن المفكّرين النقديين والعقلانيين بدأوا، ومنذ أواخر الثلاثينيات، بالتراجع عن مواقفهم الراديكالية الأولى لكي يعتمدوا التراث الديني الإسلامي وأبطاله الرئيسين في نظرتهم للعالم. كما يبيّن كيف أن الأصوليين بدأوا عندئذ يستعيدون نشاطهم، الأمر الذي تمثَّل في تأسيس حركة الإخوان المسلمين عام 1928.

ويرى الأنصاري أن عقيدة حزب البعث تمثل بامتياز أنموذج الروح التصالحية التوفيقية التي تتنكَّر للعقيدة الاشتراكية العلمية، وللفلسفة الوضعية والعقل المجرّد الذي عارضه ميشال عفلق، مؤسس الحزب، ليعتمد الجذور الروحية للحضارة العربية، حيث تنضوي النبوءة القرآنية لا محالة[324]. وصاحب هذا المؤلَّف المدهش من حيث الوضوح والنفاذ في التحليل الدقيق للنصوص - يوجّه الانتقاد نفسه لفكر قسطنطين زريق، وكذلك إلى الفكر الناصري، الذي حاول هو أيضاً التوفيق بين التراث والحداثة. وكما قمت أنا به في هذا الكتاب وفي أعمالي السابقة، لا يفوت

الأنصاري أن يشير إلى تأثر تطور هذا الفكر العربي بالحركة الرومانسية والقومية الأوروبية، وبخاصة الإيطالية والألمانية، التي ترفض العقل الوضعي والعقلاني. ويستخلص قائلاً: «هكذا فإن الرومانسية العربية، كسابقتها الأوروبية، لم تقتصر على الأدب وحده - وإن بدأ تأثيرها فيه - وتحوّلت تدريجاً إلى ظاهرة اجتماعية عامّة مازجت الشعور القومي الجديد، ورفدت الشعور الديني المتصاعد، وطبعت حركة إحياء الثقافة الإسلامية (بعد 1930) بطابعها الشعوري المثالي، كما أثّرت في تكوين الأحزاب والحركات الجديدة التي غلبت عليها النظرة الرومانسية للتاريخ والسياسة والمجتمع»[325].

ويضيف الأنصاري: «هذه الثورة الرومانسية، التي طبعت الثقافة العربية بطابعها أكثر مما استطاعت الحركة العقلانية أن تفعل، مرّت بعدة تحوّلات ومراحل حتى بلغت مستوى الظاهرة القومية العامة»[326]. ومن المثير للاهتمام أن نرى كيف حدّد المؤلف هذه المراحل، لأنه يبدأ من تأثير الأدباء المهاجرين إلى أميركا الشمالية، وبخاصة منهم اللبنانيين والسوريين المسيحيين، ومن بينهم الروائي الكبير ميخائيل نعيمة والأديب والشاعر، الذي اشتهر في الولايات المتحدة كما في الشرق، جبران خليل جبران، المشبَعَيْن، بحَسَب رأيه، بالرومانسية الإنسانويّة[327]. وإذ نُقلت إلى العالم العربي، تماهت هذه الرومانسية مع الفكر القومي العربي وشعوره المتمسّك بالتراث الإسلامي. ونتيجة لذلك، يضيف الأنصاري، تعرّبت الرومانسية على صعيد الوعي القومي، السياسي والتراثي. وأخيراً، في مرحلة ثالثة - محدّدة بدرجة أقل وضوحاً -، كان لها أن غَزَت الشعر والنثر[328].

وفي هذه المرحلة من تحليله، يعتبر الكاتب أن التوفيقية المحققة على هذا النحو، من قبل اثنتين من الحركات القومية العربية الكبرى، أي الناصرية والبعثية، كانت مسؤولة عن عدم حسم النقاش منذ تلك الحِقبة بين الرومانسية المتعلقة بالتراث وبين اندماج لا عودة عنه في الحداثة. وإذ يقترب فكر الأنصاري من حجج المفكرين الماركسيين النقديين، يقدّر هو أيضاً أن الحركة القومية أنتجت بورجوازية صغيرة توفيقية جديدة بين متناقِضَي الفكر العربي، أي الأصولية والماركسية. وهكذا كان الطريق مغلقاً في وجه ثورة جذرية تدفع العالم العربي بشكل حاسم لا رجعة فيه إلى الحداثة، كما فعلت شعوب أخرى مثل الروس والصينيين أو الفيتناميين، الذين يقدمهم مثالاً على ذلك[329].

من الواضح أنه لا يمكن لنا هنا عرض كل غنى هذا الكتاب وعمق معلوماته. إذ يعود مؤلِّفه في الواقع إلى جذور مواقف التوفيقية بين العقل والوحي، بما في ذلك قبل ظهور الإسلام. ويبين فيه أيضاً كيف جهدت الثقافة العربية - الإسلامية الكلاسيكية لإنجاح هذه التوفيقية، خصوصاً بين الفلسفة والوحي الإلهي. علماً أن الفلاسفة العرب قد اعتبروا أن التوفيق بين أرسطو وأفلاطون، وكذلك بين الفلسفة والوحي، هي الطريق المؤدّية بالمجتمع إلى السعادة والتخفيف من حدة التوترات. ويلاحظ الأنصاري أن جهد التوفيقية هذا، بُذل أيضاً داخل المسيحية الأوروبية أو العربية، وهو ما يصفه مطولاً.

يقدم بالتالي المؤلف في هذا الكتاب مسحاً شاملاً لمختلف التيارات الفكرية التي ينظمها تبعاً للجهود المبذولة لإذابة التناقضات. لكنّه ذهب إلى أبعد من ذلك، لأنه يعتقد أيضاً أننا نجد في الرومانسية العربية هاجس القائد المتنوِّر أو الشخصية الكاريزمية التي تتمكن من تحقيق التوفيقية بين الأفكار الحداثية والإخلاص للتراث التاريخي، وهو دور اضطلع به، بحسب رأيه، جمال عبد الناصر. وهذا يمكن أن يكون، وفاقاً له، مفتاحاً لتفسير تكاثر الظواهر الديكتاتورية في العالم العربي، التي ساهمت في تعطيل تجذّر الحركات الشعبية، التي كانت تسعى إلى انتصار ثورة شاملة، تتيح تجاوز العتبة وبخطى حاسمة نحو حداثة لا رجعة محتملة فيها إلى التقليدية، حتى ولو كان الثمن مواجهات دامية.

وباختصار، قد تشلّ في رأيه روح التوفيقية التطور الجدلي للتاريخ، كما وصفه كل من هيغل وماركس، وفاقاً لنسقين مختلفين، وبالتالي يتمّ تجميد تطور العقل البشري. ويرى أن النجاح في عملية التوفيقية بين مواقف متناقضة في الجوهر، يتطلب من الفكر جهداً كبيراً للوصول إلى عمق المعطيات المتضاربة ومعناها، وهذا ما يتيح الوصول إلى توليفة شاملة للقطبين المتعاكسين في اندماج عضوي حيّ ونشط. وإذا لم يتحقق ذلك، فسنجد أنفسنا عندئذ أمام انتقائية عقيمة، وهذا ما فعلَتْه، وفاقاً للأنصاري، غالبية مفكّري النهضة العربية. ولكن التوفيقية لن تكون ممكنة إلّا إذا قبل المرء بأنَّ ثمّة معركة كبرى بالفعل، ينبغي الوصول إلى الوعي بمعطياتها المتناقضة، بغية المضي في البحث عن تجاوز فكري حقيقي وصولاً إلى خواتيمه[330]. وفي مواجهة «النزعة التوفيقية» في فكر كثير من الإصلاحيين الإسلاميين، يذكّر الكاتب بالموقف المحسوم للإسلام السياسي، كما تجسد خصوصاً في فكر سيّد قطب وابن تيمية، اللذين يعتبران أن القاعدة القانونية المتفوقة

بشكل حاسم هي التي أنزلت بالوحي الإلهي من خلال القرآن، مستبعدَيْن بذلك كل مرجعية أخرى من أجل تنظيم المجتمع البشري. وهذا يدلّ تماماً، في رأيه، على أن محاولات التوفيق المبذولة حتى الآن هزيلة، تبعث على السخرية.

كان استنتاج الأنصاري قاسياً حينما كتب قائلاً: «إن العرب المعاصرين إما ماضَوِيّون واقعون تحت وطأة التراث، أو علمانيون واقعون تحت تأثير الغرب، أو توفيقيون - في الأغلب - يحاولون إقامة التوازن الضائع، شبه المستحيل بين الغرب والتراث. وهم في هذه الحالات الثلاث أسرى لما هو خارج عن كينونتهم الذاتية الصميمة الحاضرة. هم أسرى لهذا الخارج، مكاناً أو زماناً. فالغرب غريب عنهم بحكم المكان، والماضي غريب عنهم بحكم الزمان»[331]. لذلك فإن الشخصية العربية شخصية «تعاني تمزقها الفعلي الفاجع بين الأضداد والنقائض» وهي ذات طبيعة انفصامية، حيث أولئك الذين يتمسكون بالتراث الديني يفعلون ذلك إما تقليداً، وإما خوفاً من أن يصبحوا موضع الازدراء أو الاتهام بالإلحاد، أو من أجل التمسك، في مواجهة الغرب، بهوية إسلامية، بوصفها الملاذ الأخير في مواجهة انهيار الهوية القومية الحداثية؛ في حين يمكن لعدد من العلمانيين، في حياتهم وسلوكياتهم، أن يجاهروا بالمطالبة بالعودة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حتى لو تعيّن أن يصبحوا من ضحاياها[332].

يعتقد المؤلف أن «أزمة التوفيقية المحدثة لا تقتصر على كونها محاولة للتقريب بين عنصرين متباينين تاريخياً وفكرياً وحضارياً، وإنما تتمثل أيضاً في كون العنصرين قد فقدا أصالتهما ودخلا الحياة العربية المعاصرة في شكلين مجتزءين أو محرّفين بحيث غدا الأمر توفيقاً بين حداثة مجتزأة وتراث مجروح الأصالة»[333]. وللخروج من هذا الاغتراب، سينبغي أن يحطم عربي الحاضر كمّاشة هذين الوضعين الساحقين وأن يخرج من فخ «التوفيقية»، عبر العودة «إلى براءة الذات الحرة وفطرتها، بمنأى عن أغلال الموروث والمقتبس معاً». ويضيف المؤلف أن على العربي أن يتخذ «من معاناته الذاتية وكينونته ومأساته وأشواقه وموقعه الفريد في الزمان والمكان قيمة أساسية وحيدة يغربل على أساسها ما يتقبله من التراث والحضارة الحديثة على حد سواء، بدل أن تكون شخصيته محكومة بثنائية قيمية كمصدرين غريبين عنه لحكم الزمان والمكان... إن تراثه حقيقة قائمة في وعيه سلباً أو إيجاباً. وإن الحضارة الحديثة حقيقة هي الأبرز بين كل حقائق العصر، ومن المحال تجاهلها. ويصعب القول ماذا يبقى من العربي في ذاته إذا نزع عنه هاتين

القوتين. ولكن خير له أن ينتبه إلى هذا الخواء الذاتي، ويكشف عنه، ويملأه بإبداع أصيل من أن يظل في الحلقة المفرغة تتجاذبه القوتان النقيضتان إلى ما لا نهاية... وماذا يخشى أن يخسره اليوم بعد توالي الانهيارات التي لم تنقذه منها خدمة التوفيقي على مدى قرن ونصف؟»[334].

ويبقى لنا أن نتساءل عما إذا كانت هذه الدعوة الواضحة إلى الحرية الفردية بشكل حصري التي أطلقها الأنصاري، هي في مستوى التحدّي الذي قام بتحليله خير قيام، وكذلك البرهان الأكيد الذي قدّمه طوال الكتاب حول التعارض بين المواقف التقليدية وتلك الحداثوية. وإذا أمكن لنا أن نشاطره تماماً دعوته إلى الحرية والضمير الحرّ، فهل يمكن، نظراً لإخفاقات التوفيق بينهما، أن نجد الحلّ لتمزق الشخصية العربية بين التيارين الذي كابده الكثير من كبار المفكرين العرب في مسعى ارتجال فكري فردي حرّ؟ ومع الأخذ بالاعتبار الترهيب الممارس ضد التفكير الحرّ في غالبية المجتمعات العربية، أليس ثمّة أفعال ينبغي القيام بها لكسر هذه الكماشة؟ تلك هي المسألة التي سأعالجها في خاتمة هذا التحليل لأكبر التيارات الرئيسة في الفكر السياسي والفلسفي العربي، كما وضعتها في سياقها التاريخي.

:

كان العمل الهام الآخر حول النزاع بين التيارات الدينية والعلمانية في الفكر العربي المعاصر بقلم محمد ضاهر[335]، الذي نُشر عام 1994، قبل عامين على صدور كتاب الأنصاري. ليس من النافل ملاحظة أن هذا الكتاب مُهدى إلى «أحرار الفكر في العالمين العربي والإسلامي»، الأمر الذي يعلمنا بالتالي عن الانفتاح الفكري الذي يتميّز به المؤلف وهو يؤكد في مقدمة الطبعة الثانية، على «أن غاية هذا الكتاب... هي العمل من أجل تقدّم الإنسان العربي وتنمية وعيه النقدي والتحرّري، والكشف عن السبل الحقيقية لتقدّمه، التي كافح من أجلها صفوة من المفكرين في المشرق العربي ومغربه، وإليهم أهدي كتابي»[336].

وخلافاً لقراءة الأنصاري، لم تركز قراءة محمد ضاهر على إدانة الفكر التوفيقي باعتباره حال دون وصول العرب بشكل دائم وبقوة إلى الحداثة وجميع

منافعها. بل إنها تتجلّى أكثر كدفاع عن مبدأ العلمانية وإدانة للأصولية على الصعيد الفكري، وكتذكير بأهمية التجارب السياسية العلمانية التي استلهمت القومية العربية، وبخاصة تجربة أول ثورة عربية كبرى، أعلنها الشريف حسين خلال الحرب العالمية الأولى، وكذلك التجربة الناصرية. كما جرت الإشارة مطولاً في كتاب محمد ضاهر إلى تجربة محمد علي في مصر، وإلى عمل الطهطاوي المرموق، بالإضافة إلى عمل مصطفى كمال في تركيا. وبالنسبة إليه، فإن عهد محمد علي هو أول نظام سياسي عربي يؤسس لجميع عناصر الحداثة العلمانية.

يمتاز كتاب محمد ضاهر بكونه أكثر دقة من كتاب الأنصاري، لأنه يبرز الثورية الإصلاحية للكثير من المفكرين المنتسبين إلى الفكر الإسلامي، في الحيّز الذي رأى الأنصاري فيه فكراً رخواً لأنه توفيقي أو انتقائي. وهو لا يتردّد في وصف الأصولية الدينية بالثورة المعادية حتى في عنوان الفصل الثامن، ويثمِّن، في المقابل، تجربة محمد علي منذ الفصل الثاني، وكذلك تجربة أحمد عرابي (الفصل الثالث)، هذا الضابط الشجاع المنضوي في الجيش المصري، العائد في منبته إلى الريف، وهو من أعلن في عام 1881 ثورة جبّارة ضدّ المحتلين الإنكليز. هذه الثورة، كما يبين ضاهر بوضوح، طرحت في آن واحد المطالب الشعبية القومية والحداثية المعتملة في مصر خلال القرن التاسع عشر والتي بدأت منذ عهد محمد علي. ويشير ضاهر إلى أنه، بعد فترة قصيرة من ردّ الفعل الديني الأصولي عقب وفاة هذا الأخير في عهد خليفته، الخديوي عباس، عادت إلى الواجهة موجة الحماسة الحداثوية، لا سيما في عهد الخديوي إسماعيل حيث تمّ شَقَّ قناة السويس.

كانت ثورة عرابي في آن، كما يحلّل المؤلِّف، ردَّ فعل وطني ضد سيطرة الأوروبيين على مصر، وفي مقدّمهم الإنكليز، وثورة دستورية لوضع حد لتعسّف الحاكم المحلي[337]. وهي أدّت إلى إنشاء الحزب الوطني، الذي طالب بإلحاح بإقامة برلمان وبمنح المصريين الحريات العامة الأساسية، وهو ما سيجد طريقه إلى التحقيق. يوضح ضاهر جيداً كيف أن القوميين المصريين، المتأثرين في ذلك الوقت بأفكار الثورة الفرنسية كانوا يحبّذون حينذاك إقامة الجمهورية. ومع ذلك، ومن أجل تجنّب الصدام المباشر بعقلية سياسية تقليدية معتادة على نظام يعتمد على الدين، انحصر المطلب على إنشاء نظام ملكي دستوري، وبالتالي ذي قوة محدودة بوجود جمعية تشريعية ومبدأ الفصل بين السلطات. ويذكّر أيضاً بأن معظم كبار المفكرين القوميين والإصلاحيين في ذلك الوقت كانوا ماسونيين، لأنهم كانوا جميعاً يرغبون

في فصل الدين عن الدولة. حتى أن الأفغاني دعا إلى التقارب بين الأديان التوحيدية الثلاثة ذات المنبع نفسه، لأن هذا الأخير كان يرى، كما يفسّر ضاهر، أن السبب في الشقاقات فيما بينها يعود إلى قادة هذه الأديان الذين يتاجرون بها مما يفاقم الفرقة[338].

ويتحدث المؤلف مطولاً عن تجربة جمال عبد الناصر، إذ يكرّس لها عرضاً وافياً في الفصل التاسع من كتابه، مفسِّراً أسباب الطلاق مع الإخوان المسلمين الذين كانوا قد استقبلوا بإيجابية الانقلاب العسكري في البداية. ويرى إن ما ضمن دَعْم الإخوان المسلمين للانقلاب كان برنامج الإصلاحات الاجتماعية للضباط الأحرار المدعومة من عبد الناصر، ذلك أن العدالة الاجتماعية تحتل مكاناً مرموقاً في فكر الإخوان. لكن ظهرت رغبة الإخوان المسلمين في أن يصبحوا مرشدي المجلس العسكري وأن يفرضوا آراءهم الدينية والسياسية، مما أدّى إلى القطيعة التي سرعان ما استتبعت بمحاولة اغتيال عبد الناصر من قبل الإخوان في عام 1954. ويلخّص ضاهر هذا التصادم بشكل واضح للغاية عندما يقول: «عبد الناصر يريد بناء دولة عصرية على أساس العلم والتكنولوجيا والديمقراطية والعدل الاجتماعي، والإخوان يريدون إقامة مجتمع الإسلام الذي تطبّق فيه أحكام القرآن والشريعة ولو بالعنف والإكراه»[339]. ويذكّر بأن ناصر كان قد سمح بطباعة كتيب سيّد قطب ضد نظامه وقد أعيدت طباعته عدة مرات. وقد جاء الردّ على كتيب التشهير هذا من شيخ أزهري هو عبد اللطيف السَّبْكي الذي استنكر محتوى هذا الكتيب المثير للفتنة وكذلك استغلاله الغوغائي للدين لدى الطبقات المحرومة. باختصار، أراد الإخوان، في رأي السَّبكي إثارة ثورة مضادة وإحداث شرخ في المجتمع المصري[340].

يتحدث ضاهر بعد ذلك عن التحديث الذي شهدته جامعة الأزهر الدينية في ظل النظام الناصري، وهو التحديث الثاني بعد ذاك الذي أتى به محمد علي. ويشرح أيضاً كيف كان عبد الناصر قد وجّه أعمال اللجنة المكلفة بصوغ الميثاق القومي المصري لإعطائه طابع أكثر حداثة حيث لم يُحشد الدين إلّا بوصفه عنصراً للتقدم والعدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية، ولكن ليس بوصفه القانون الأعلى لإدارة المجتمع[341]. ويختم ضاهر بالقول: «ولو قيض للتجربة الناصرية أن تستمر لاستطاعت أن تحسم الموقف نهائياً إلى جانب التيار العلماني، مع الاحتفاظ للدين بمفهومه العقلاني المستنير، بموقعه كمنبع للقيم الأخلاقية والمثل العليا للحياة، وكداعم لقضايا التطور والتحرر والتنمية والتحديث»[342].

نرى أن موقف ضاهر يختلف هنا عن موقف الأنصاري، حيث أنه يعتبر أن تراث الإسلام التنويري كان مبنياً بشكل متين ولم يكن بالتالي فكراً توفيقياً، كما وصفه الأنصاري. في الواقع، يعطي ضاهر أهمية أكبر للسياق السياسي وتطوراته لتفسير سقوط الإسلام الليبرالي والإصلاحي منذ عهد محمد علي. إذ توضح تماماً قراءته لكتابات مفكّري الإصلاح الديني مضمونها الحداثوي والعلماني، الذي مال الأنصاري إلى التقليل منه لدعم أطروحته الكبرى حول مساوئ الفكر التوفيقي.

وإذ يتساءل ضاهر في الصفحات الأخيرة من كتابه (الفصل العاشر) حول أسباب انهيار الخطاب العلماني العربي لصالح الخطاب الرجعي والمعادي للحداثة، يقوم بإدانة السردية النمطية لأنصار الدور الرئيس الذي ينبغي أن يلعبه الإسلام في إدارة المجتمع، وهي سردية تدّعي أنّ اعتماد الإصلاحات العلمانية الطابع هو العامل الذي أدّى إلى تفكك تماسك وانسجام المجتمعات الإسلامية، المفترض ارتكازها بشكل حصري على العامل الديني، كما إلى ظواهر الديكتاتورية والعجز عن التقدم أو حتى عن مواجهة إسرائيل. وكان يُعتبر في ذلك الوقت، أي عندما كتب المؤَلَّف (1994)، أن فوعة المواقف الإسلاموية ستجرّ حالة كامنة من الحروب الأهلية في العالم العربي، نظراً لغياب النظام الديمقراطي المستقر والحرية، بحيث يمكن للنقاش أن يتيح العثور على مخرج ما. لذلك دعا إلى حوار «هادئ» بين التيارين لإيجاد حلول لاستمرار التخلف، انطلاقاً من قناعته بأن تطبيق معايير الحداثة التي كان قد شرحها مطولاً في الفصل الأول من كتابه، هو الوحيد القادر على حلّ مشكلات العالم العربي. ولا يفوته تسليط الضوء على فضيحة استمرار بقاء جيوب كبيرة من الأمية في بعض المجتمعات العربية[343].

وفي رأيه أيضاً أنّ التيّار العلماني هو في نفس الخندق مع تيار الإسلام الإصلاحي، في حين أن التيّار الأصولي متطرف وغير عقلاني وخارج الزمن الحاضر والتطور التاريخي، ولذلك فإنه يعيق الفهم الصحيح للإسلام ومبادئه. وبالنسبة إلى ضاهر، فإن مشكلة الهوية التي يبرزها التنافس بين التيارين العلماني والحداثوي من جهة، والتقليدي والأصولي من جهة أخرى، لا يمكن أن تجد لها حلاً إلّا في قومية عربية منفتحة، تعترف بتعدّدية المجتمع العربي وباشتماله أيضاً على المسيحيين واليهود بقدر ما يشمل الأمازيغ والأكراد.

وكما نرى، يدور الحديث هنا عن اثنين من الأعمال المهمة اللذين يحاولان

تقديم مفاتيح لتفسير التوترات المتصاعدة في المجتمعات العربية، خارج السرديات النمطية الصادرة عن المراجع الأكاديمية، عربية كانت أو غير عربية، حول أهمية الإسلام السياسي بوصفه الطريق الوحيد الممكن سلوكه للوصول إلى الحداثة. من الواضح أن ما يعطي وزناً لتحليلهما، إنما يكمن في ميزة الكاتبَيْن المنخرطَيْن في الحياة السياسية والدبلوماسية في بلديهما، والمثقفَيْن من الطراز الرفيع، اللذين يعرفان مشكلات مجتمعهما ويمتلكان المعارف التاريخية اللازمة لاستيعاب منافع الحداثة التي لا يمكن لأي مجتمع التهرّب منها.

الوسطية: محاولة لمواجهة الفكر الإسلامي المتطرّف والمتعصّب

ينبغي الإشارة أيضاً إلى المحاولات الحديثة العهد التي قام بها بعض الشخصيات العربية بغية إنشاء مدرسة للفكر الإسلامي المسماة بـ «الوسطية». ثمّة شخصيتان سياسيتان وثقافيّتان محترمتان أقبلتا أساساً على تبنّي هذا النهج. الأولى هي الأمير الحسن بن طلال من الأردن (في عام 1947)، وهو حفيد الشريف حسين وقائد الأسرة الهاشمية الوصية على الأماكن المقدسة في مكّة المكرمة والمدينة المنوّرة، قبل طردها عسكرياً من الحجاز في العشرينيات على يد آل سعود المؤسسين للمملكة العربية السعودية. الأمير حسن مثقف رفيع الشأن وهو مؤسس منتدى الفكر العربي في عام 1981 ومقره عمان[344]. ومؤسسته هذه تسعى جاهدة إلى تعزيز الحوار بين العالم العربي ومناطق العالم الأخرى، وكذلك بين العرب أنفسهم، حول القضايا الرئيسة التي تمزّق هذه المنطقة من العالم.

وتتبنى الوسطية أيضاً شخصية ثانية هي الصادق المهدي، الزعيم الديني والسياسي السوداني الشهير. ولد الصادق المهدي عام 1935، وهو الزعيم المرموق للمهدية، الحركة الدينية السودانية التي تأسست عام 1881 لقيادة الكفاح ضد المستعمر الإنكليزي. ولكونه سليل مؤسس هذه الحركة، أنشأ حزب الأمة في بداية الثمانينيات وتولّى رئاسة وزراء السودان عدة مرات أثناء فترات الديمقراطية، وغالباً ما سُجن بعد الانقلابات العسكرية، ومنها الانقلاب الذي أسس عام 1989 نظام عمر البشير الديكتاتوري الإسلاموي الطابع، الذي لا يزال على رأس السلطة حتى الآن.

تستند هذه المدرسة الفكرية إلى آية من القرآن الكريم، حيث أنزل الله على النبي أنه جعل من العرب أمة «وسطاً» («جعلناكم أمة وسطاً») - ربما، الوسط بين الشعوب والديانات المختلفة، وبخاصة التوحيديتين اليهودية والمسيحية. كما تستند إلى الآية التي تؤكد أن («لا إكراه في الدين»)، وتلك التي تترك للإنسان حرية الإيمان برسالة القرآن أو رفضها، وكذلك إلى التراث الإسلامي الذي يدين الغُلُوَّ في الدين. وتُبرز أيضاً العديد من الآيات التي تحضّ المؤمن على «التواضع» في السلوك، وعدم ممارسة الشعائر الدينية بطريقة استعراضية، وكذلك عدم التباهي بالثروة والإسراف في ملذات الدنيا. وهذا جانب من جوانب الإسلام قد أصبح متجاهلاً أو منسياً منذ التفاخر الديني المتزايد بدءاً من أواخر السبعينيات (أنظر أعلاه، الفصل الحادي عشر).

أُطلقت الوسطية عبر العديد من الندوات المتعاقبة، عُقِد أولها في البحرين، في عام 2005، وقد افتتحها الأمير حسن، تحت عنوان «الوسطية بين التنظير والتطبيق»[345]. وكانت الثانية في عام 2006، في عمّان، بدعوة من منتدى الفكر العربي[346]. أما الثالثة، فقد عقدت في عام 2006، في مدينة طرابلس اللبنانية تحت عنوان «دور وسائل الإعلام في تعزيز ثقافة الوسط». وثمّة ندوة دولية رابعة للوسطية عُقدت في عام 2010 في بيروت، افتتحها الصادق المهدي. البحوث التي قُدمت في هذه الندوة، وضعها كتّاب اختلفت ميولهم الإيديولوجية، بما في ذلك بعض الماركسيين مثل طيب تيزيني (أنظر أعلاه، الفصل العاشر)، فكانت غنية ومتنوعة. ولقد ذكّرت جميعها بالحاجة إلى قراءة القرآن قراءة منفتحة، آخذة في الاعتبار التنوع الكبير الكائن فيه. وقد أجمعت هذه الندوات على رفض القراءة المُفقِرة والمقتصرة على عدد قليل من الآيات المقتطعة من سياقها، وهي قراءة حركات الإسلام الراديكالي. ويصرّ ملهما هذه الحركة، الأمير الحسن والإمام الصادق المهدي، على أهميتها الدولية؛ ففي تقديرهما أن باستطاعتها تغذية حوار الثقافات وبناء إنسانوية قد تكون موضع توافق واسع. ولا يسعنا إلّا أن نأسف لكون الجهود الجديرة بالثناء تظلّ مجهولة إلى حدّ كبير من وسائل الإعلام والأكاديمية الأورو - أميركية وكذلك من قبل الوسائل العربية، المهووسة في كثير من الأحيان بظواهر الإسلام المدعو بـ «الراديكالي».

الفكر المستند إلى المسيحية العربية

لن يسعنا اختتام هذه اللمحة عن الاتجاهات الرئيسة في الفكر العربي المعاصر من دون التوقف عند أولئك المفكرين اللبنانيين الذين يستندون إلى القيم المسيحية. ولا يخلو هذا الفكر من الفائدة لاستكمال هذا العرض كونه اندمج كلياً في الإشكاليات العامة التي واجهها الفكر العربي، فيدحض بالتالي الادعاء بأن طريقة تفكير المنتمين إلى الأقليات لها خصوصية تجعلها غريبة عن اتجاهات الفكر العربي العام. وبطبيعة الحال فإنّ هذا الفكر متأثر إلى حدٍّ بعيد بخصوصية البيئة اللبنانية المتميزة بالتداخل العريق والعميق بين النصرانية والإسلام. ليس لبنان بالتأكيد الدولة العربية الوحيدة الزاخرة بالتنوع الديني الكبير؛ إذ نجد التنوع عينه في كل من العراق وسوريا وكذلك في مصر، حيث الطائفة القبطية تنحدر من مصر الفرعونية مباشرة.

وعلينا أن نتذكر أيضاً أن الجماعات المسيحية في المشرق العربي تنحدر من السكان الأصليين الموجودين فيه قبل الفتح الإسلامي كذلك من التعريب التدريجي بالنسبة إلى اللغة الآرامية - السّريانية التي كانت سائدة حينذاك. إن خصوصية الحالة اللبنانية تكمن في أنه البلد الذي عانى أكثر من غيره نتيجة تلاعب القوى الاستعمارية الأوروبية بالطوائف الدينية فيه منذ عام 1840 وكذلك عانى من ردّ فعل السلطنة العثمانية. قاد هذا التلاعب إلى مأسسة الطوائف الكبيرة في البلاد في النظام السياسي، عبر نظام من المحاصصة فيما بينها، يضمن لكل منها تولي المناصب العامة المدنية والعسكرية. ولقد كرّس الميثاق الوطني عام 1943 هذا النظام، وهو ما لبث أن تعزّز ثانية من خلال الاتفاق بين النوّاب من مختلف الطوائف، الذي عقد في مدينة الطائف في العربية السعودية عام 1989، في أعقاب سنوات طويلة من أعمال العنف التي عمّت لبنان ما بين عامي 1975 و1990.

لهذا السبب يمتلك هذا الفكر جوانب مختلفة. في الواقع، يوجد لدى المفكرين اللبنانيين المستندين إلى المسيحية، أدب مطبوع بالخوف من الإسلام وبميل إلى الشعور بالفروق الطائفية بطريقة مضَخَّمة للغاية وعلى شكل أنثروبولوجيا جوهرانية النزعة، على الرغم من اللغة والتاريخ والثقافة المشتركة، وكلها تجمع اللبنانيين على اختلاف عقائدهم. وقد مال هذا الأدب إلى استلهام النظريات الأوروبية - أميركية في إدارة المجتمعات التعددية، كما هي الحال في كندا أو بلجيكا، التي روَّجت لأنموذج من المجتمع التوافقي والديمقراطية التوافقية بين عناصر غير متجانسة على الصعيد اللغوي أو الإثني، إلى حدّ المطالبة أحياناً بنظام

من النمط الفيدرالي بين الطوائف. وهذا ما نجده عند اثنين من المفكرين غزيرَيّ الإنتاج.

الأول هو ميشال شيحا (1891 - 1954)، من أصل عراقي. كان قريباً من أوساط السلطة السياسية والمالية، ورجل أعمال ناجح، يمكن أن يعتبر واحداً من أكثر المفكرين الفرانكوفونيين شهرة في لبنان. كان شيحا يكتب بانتظام في الصحافة اللبنانية الناطقة بالفرنسية مقالات ساعدت في تشكيل الحسّ السياسي الخاص للنخبة الفرانكوفونية. وقد ميّز فكره موضوعات ثلاث.

الأولى هي موضوعة الاعتدال السياسي الضروري في بلد قد يكون في المقام الأول «فسيفساء» من الطوائف، لا بدّ من إشراكها في إدارة الحكم دون استثناء. ومن هنا انتشرت فكرة الديمقراطية الطوائفية في أوساط النخبة الفرانكوفونية اللبنانية. وتكمن الموضوعة الثانية في ضرورة إقامة نظام اقتصادي مبني على مبدأ التجارة الحرة وحصر الدولة في دور متواضع للغاية، في الشأن الاقتصادي، وكذلك ضرورة تطوير الاقتصاد اللبناني بوصفه مركزاً للتجارة والخدمات ووسيطاً بين الاقتصادات الأوروبية المتطورة والاقتصادات العربية المحيطة المتخلفة. يظهر شيحا نيوليبرالياً قبل وقته. وسوف يبرر هذا الموقف المناقض لتيار الاقتصاد السياسي لعصره - الذي يثمّن تدخل الدولة لضمان التنمية - باستحضار الماضي الفينيقي اللبناني المجيد. وهو يقدم الفينيقيين أصلاً كشعب من التجار والرحالة[347].

أما الخط الثالث من فكر شيحا، والأكثر نبوءة بشكل ما، فيتصل بكارثة فلسطين التي كانت تُعد حينذاك، وبالعواقب المأساوية بالنسبة إلى لبنان، الناتجة عن ظهور دولة تمارس الإقصائية الدينية، الأمر الذي انتهى إلى تعريض النظام اللبناني القائم على الوفاق الطائفي، لاختبار قاس. كان لفكر ميشال شيحا صدى كبير في لبنان. وعلى الرغم من أن كتاباته كانت محرّرة باللغة الفرنسية حصراً، إلا أن قسماً كبيراً من النخبة الثقافية، كانت تتشَبّع بها[348].

وثمّة شخصية لبنانية أخرى، ناطقة بالفرنسية كما بالعربية، هي أنطوان مسرّة، المولود في عام 1938. مارس مسيرة أكاديمية هامة وكرّس جهده لتمجيد فضائل نظام الديمقراطية التوافقية، التي نُظّر لها في أوروبا والولايات المتحدة وكندا، من قبل بعض علماء السياسة، مثل تشارلز تايلور (Charles Taylor) وآريند

ليجْبْهارت (Arend Lijphart). هذا بالإضافة إلى كونه مناضلاً نشط لاستعادة السلم الأهلي، بعد الأحداث الدامية التي مزقت لبنان بين عامي 1975 و1990.

تناقضاً أو تطابقاً مع هذه المقاربة المحافِظة للبنان، التي تسعى إلى الحفاظ أو حتى إلى تضخيم الخصوصيات الطائفية، ثمة تيار فكري جريء ومجدِّد كافح من أجل تفكيك الصور السلبية عن الإسلام، الموروثة في أغلب الأحيان عن المجادلات القديمة للمسيحية الأوروبية ضد الدين الإسلامي، ثم عن نوع من الأدب الاستعماري الفرنسي الحريص على الحفاظ على أسطورة فرنسا الحامية لمسيحيي الشرق ضد «الإسلاموية» أو ضدّ القومية العربية الوحدوية. ولقد اخترت أن أناقش لهذا الموضوع، أعمال مؤثّرة لأربعة من رجال الدين، وبخاصة أعمال اثنين من كهنة الطائفة المارونية، تهدف بصورة أساسية إلى فهم أفضل للإسلام ولدور لبنان في الشرق العربي، بوصفه أرض التعددية الدينية والحوار.

الأول هو يواكيم مبارك (1924 - 1995)، وهو نشأ في أعالي جبال شمال لبنان، كانت له مسيرة أكاديمية حافلة في فرنسا وبلجيكا بوصفه متخصصاً في الإسلام. ويعكس عمله الضخم المكتوب ثلاثة جوانب رئيسة من شخصيته وأنشطته المتواصلة: المؤرخ المتنوّر لكنائس الشرق، وبخاصة منها الكنيسة المارونية، ورجل المصالحة بين هذه الكنائس النابعة من تراث مشترك يعرّفه بـ «الأنطاكي»، باعتبار أن مأسسة غالبية هذه الكنائس، قد جرى في مدينة أنطاكية في سورية[349]؛ وهو أيضاً المرشد الأفضل لفهم القرآن على ضوء النزاعات بين اليهود والمسيحيين، بل بين الكنائس الشرقية، وبالتالي المشجع الأكثر استنارة على الحوار الإسلامي - المسيحي. وقد كان يواكيم مبارك مدافعاً حَمِساً عن القضايا الفلسطينية واللبنانية وعن العلاقات العميقة التي توحد بينهما، في مواجهة العدوان الإسرائيلي والإيديولوجيا الصهيونية، وفي مواجهة عمى أوروبا وانحياز الولايات المتحدة.

كتب مبارك ثلاث أطروحات دكتوراه، تتعلق بالعلاقات الإسلامية - المسيحية منذ العصر الوسيط، وتشكل مساهمة كبيرة لفهم الخلافات اللاهوتية، الاجتماعية والسيكولوجية بين الديانتين التوحيديتين العظيمتين[350]. وكان مدافعاً حمساً عن الحقوق الفلسطينية، وقد وسّع إلى حدّ كبير انتماء لبنان إلى العروبة الثقافية، التي سمّاها بـ «العُرْبَى»، لتمييزها عن القومية العربية الكلاسيكية، المعروفة بـ

«العروبة»[351].

كاهن ماروني آخر، معاصر لمبارك، هو ميشيل حايك (1928 - 2005)، وهو أيضاً رجل ذو ثقافة واسعة، هدف عمله إلى إدماج الإسلام في السياق الأوسع للتوحيد والاعتراف به بوصفه نسخة جديدة وأخيرة من التوحيد، التي لا يسع أحد استبعادها أو اعتبارها غريبة على المسيحية. وهو أيضاً مؤلف أعمال فكرية وتاريخية هامة.

أما المفكر الكبير الثالث ذو التوجه المسيحي، فهو المطران غريغوار حداد (1924 - 2014)، وهو كاهن من طائفة الروم الكاثوليكية وأسقف هذه الطائفة في مدينة بيروت بين عامي 1968 و1975. وكان في ذلك الحين من المؤيدين المتحمسين للعلمانية بوصفها الحلّ الوحيد للطائفية، التي تجتاح لبنان والمجتمعات العربية الأخرى، كما كان مدافعاً عن المضطهدين، مستلهماً لاهوت التحرير المسيحي، وداعماً صيغة الشهادة في الإسلام الذي رأى أنها لا تتناقض والمسيحية. وقد سبب له هذا الموقف مشاكل مع المراجع العليا في طائفته التي أوقفته عن أداء مهامه الرعوية وحاولت - من دون نجاح على أية حال - الحصول من الفاتيكان على إدانة لمواقفه اللاهوتية الجريئة. وكان أيضاً المؤسس في عام 1975، لمجلة آفاق التي تميزت بتوجهها العلماني والحداثي، وساهمت بشكل واسع في نشر ثقافة منافع العلمانية.

المفكر الرابع هو المطران جورج خضر، الذي ولد في عام 1924، وهو ينتمي إلى طائفة الروم الأورثوذكس. ساهمت مقالاته الافتتاحية في أكبر صحيفة لبنانية يومية ناطقة بالعربية النهار، بالإضافة إلى أعماله ودراساته حول العلاقة بين المسيحية والإسلام، مساهمة كبيرة في الحفاظ على حوار مثمر في العلاقات الإسلامية - المسيحية في لبنان.

ثمّة توليفة رائعة عن أعمال هؤلاء المفكرين المستندين إلى انتمائهم إلى المسيحية وضعها في عام 2011 الباحث أنطوان فليفل، وهو لبناني مقيم في باريس، يدير في دار نشر باريسية مجموعة بعنوان «الفكر الديني والفلسفي العربي»[352]. وثمة باحث لبناني آخر هو الدكتور مشير عون المتخصص في الفكر المسيحي العربي[353]. وبوصفه لاهوتي وفيلسوف، فإن عون ألَّف العديد من الأعمال في الحوار الإسلامي - المسيحي، وفي الأنثروبولوجيا المقارنة للديانتين المسيحية والإسلامية، وكتاباً في فكر هيدغر (Heidegger) والفكر العربي[354]، هذا بالإضافة إلى

كتاب في عمل پول خوري المذكور في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

وهكذا تكتمل الصورة العامة للتيّارات الكبرى للفكر العربي في أبحاثه عن أسباب الانحطاط الذي أصاب المجتمعات العربية وسبل معالجته. وتشكل هذه التيارات في الوقت نفسه تأملاً عميقاً حول الذات والآخر، أي أوروبا الاستعمارية والمتطورة. وسعياً منا لاكتمال هذه البانوراما، سنكرس الفصل الأخير للقيام بجولة سريعة في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية العربية، وبخاصة التاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة والاقتصاد.

الفصل الرابع عشر
لمحة عن الفكر العربي المعاصر
في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية

استعرضنا في الفصول السابقة التنوع الكبير للفكر العربي في علاقته بالتساؤلات الثلاثة التي طرحت نفسها عليه منذ القرن التاسع عشر: التأخر التاريخي للعالم العربي، تخلّفه الاقتصادي وانعدام قدرته على بناء أمة حديثة تمتلك مقومات ملائمة لكيان سيادي، صلب يحذى باحترام المجتمع الدولي، أي كيان قادر على الوقوف على قدم المساواة مع الأمم الكبرى الأخرى؛ وبالتالي منع الدول المنبثقة عن التجزئة من الوقوع في التّبعية المتعددة الأوجه للقوى الكبرى، الطامعة في ثروات المنطقة وفي السيطرة على مفترق الطرق الجغرافي والجغراسي الكبير هذا. ولقد أوضحنا أنه إذا كان هذا الفكر غنياً في الكثير من ميادين المعرفة المتنوعة وحتى المتبحِّرَة، فإن المسألة الدينية وعلاقاتها بالهوية القومية العربية، بقيت بشكل متواصل معضلة خطيرة، أثارت تناقضات قوية جداً. وهذا ما سهّل تشكّل الإدراك السائد عن العالم العربي لدى الأجهزة الأكاديمية والإعلامية في أوروبا والولايات المتحدة، مع تزايد مطرد للمثقفين العرب المنضوين في هذه الأجهزة، من خلال الأطروحة القائلة بشبه - ثباتية العقل العربي الذي يُزعم أنه محكوم بالشأن الديني الإسلامي.

ونظراً للانتشار الاستثنائي للسجالات اللاهوتية - السياسية المغلقة على ذاتها في العالم العربي، منذ انحطاط الفكر القومي المنفتح على الحداثة، فإنه لا عجب لذبول العلوم الإنسانية والاجتماعية العربية. في جميع ميادين الفكر العربي المعروضة في الفصول السابقة، لم أكرّس عرضاً خاصاً لإنتاج المثقفين العرب في هذه العلوم، خاصة في الفلسفة والتاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والاقتصاد.

صحيح أنّ مفكري الأجيال السابقة كانوا قد تميزوا بثقافة واسعة، وتناولوا بالتالي كل هذه الميادين التي يمكن أن تشغل الذهن الإنساني في العالم المعاصر، وبخاصة فلسفة التاريخ، والنُّظم السياسية، وتأثير التفاعل بين الثقافات والحضارات. غير أن الأجيال اللاحقة عانت من تجزئة المعارف والتخصص الصارم في هذا الفرع أو ذاك من العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ليست غايتي هنا استعراض الإنتاج الثقافي العربي في كل هذه التخصّصات. لذا فإنني سأكتفي بالأسماء الكبيرة التي برزت في مختلف هذه المجالات، على أمل أن يتمّ وضع أبحاث أكثر شمولية وتفصيلاً في إطار أعمال أكاديمية جديدة، وبخاصة أنه لا توجد على حد علمي أبحاث متخصصة في حالة العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي[355]. يمكن أن يعزا إلى حد كبير الفقر النسبي للإنتاج العربي في العلوم الإنسانية، إلى ضعف ميزانيات البحث في الجامعات العربية، وإلى واقع أن البحوث الميدانية غالباً ما يصعب تحقيقها وأن التطبيق المحلي لمنهجيات علم الاجتماع الغربي، دون التكيف بالواقع العربي في معظم الأحيان ليس فعالاً دائماً. في حين أن الجامعات الأجنبية والمراكز الكبرى للبحث الأكاديمي في أوروبا أو الولايات المتحدة أو فروعها في بعض العواصم العربية (مثل بيروت والقاهرة على وجه الخصوص)، تمتلك إمكانيات مالية أكثر بكثير من الجامعات المحلية. وحتى في هذه الحالة، يكون البحث في كثير من الأحيان مُعداً لتلبية احتياجات الأجندات السياسية والاقتصادية للدول الأوروبية والولايات المتحدة، وليس للإسهام في حلّ المشكلات الداخلية للمجتمعات العربية ولا في تعلّم كيفية الإحاطة بها بشكل أفضل. على أية حال، وكما سنتبيّن من هذا الفصل، كان لبعض المفكرين إسهامات في غاية الأهمية في مختلف ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية.

في الفكر الفلسفي والأنثروبولوجي

كما رأينا، وبعد انقطاع دام عدة قرون، عادت الروح الفلسفية في الفكر العربي إلى الظهور مع عصر النهضة. إذ أسهم العديد من المفكرين، مستلهمين في التعريف بالتيارات الفلسفية الأوروبية الكبرى، لا سيما تلك المتفرعة عن عصر

التنوير في أوروبا، وهم استخدموها لإعادة تشكيل تصور جديد للعالم بالمقارنة مع العصر المنقضي من ازدهار الحضارة العربية الإسلامية. ولقد سبق لي أن ذكّرت، إضافة إلى ذلك، بحركة الترجمة العظيمة، التي استهلها رفاعة الطهطاوي منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر والتي لم تتوقف بعد ذلك (أنظر أعلاه، الفصل السابع). ولكي لا أثقل هذا الكتاب، لم أعرض للمواقف الفلسفية التي أتى بها كبار مفكري عصر النهضة. مع الإشارة إلى أن الكثير من المفكرين العرب في القرن العشرين قد اتخذوا في مؤلَّفاتهم مواقف فلسفية أو أنهم حلّلوا أوضاع مجتمعاتهم وانتقدوها انطلاقاً من مواقف فلسفية. هذا هو حال المفكرين الماركسيين بصفة خاصة الذين أشرت بشكل عام إلى مضمون أعمالهم. من هنا، وبسبب حدود هذا الفصل من الكتاب، سأكتفي هنا بالحديث عن أعمال الفلاسفة الأكثر شهرة، والذين أعتقد أنه كان لمؤلفاتهم تأثير متألّق وواسع في العالم العربي، لإسهامها في توسيع أفق التراث الفلسفي العربي الحديث.

« »

إن أول هؤلاء المفكرين العرب، نظراً لأهمية عمله ومساهمته في تطوير المعرفة الفلسفية، هو المصري عبد الرحمن بدوي (1917 - 2002). ومما لا شك فيه أنه أكثر مَنْ كتب في مجال الفلسفة الخالصة. وهو تأثر إلى حدّ بعيد بالفلسفة الوجودية التي كرّس لها أطروحة أعدّها لنيل شهادة الدكتوراه (1944). وقد شملت اهتماماته مجالات شديدة التنوع، من الفلسفة اليونانية القديمة وخاصة الأرسطوطالية، مروراً بالفلسفة العربية القديمة التي تطورت على قاعدتها، والصوفية ومختلف المذاهب الإسلامية، بما في ذلك الإلحاد في الإسلام، وصولاً إلى الفلسفة الألمانية التي قام بترجمة العديد من كتبها إلى اللغة العربية. إنه مؤلف غزير الإنتاج، كونه ألّف ما يقارب مائة وعشرين كتاباً (بما في ذلك ترجماته للفلاسفة الألمان).

يشكل عبد الرحمن بدوي جسراً بين الفلسفة الأوروبية المعاصرة والتراث العربي والإسلامي، لا سيما في مكوّنه الفلسفي، أكثر مما يكوّن أساساً لنظام فلسفي عربي، يبتدع قواعد جديدة لإدراك العالم متكيّفة مع الظروف المعقدة التي يواجهها الفكر العربي منذ القرن التاسع عشر. ومع ذلك فإن أعماله تشكل إثراء كبيراً على صعيد الثقافة العربية.

إن أعمال ناصيف نصّار، المولود في لبنان في عام 1938 هي مختلفة تماماً، يمكن اعتباره واحداً من أعظم مفكري الفلسفة السياسية في العالم العربي المعاصر. ولقد سبق لي أن أشرت إلى كتابه حول البحث عن الاستقلال الفلسفي للعرب. كرّس نصّار حياته للتدريس الجامعي والكتابة في كافة القضايا الكبرى التي تشغل الفكر السياسي والفلسفي العربي المعاصر، نظراً لكونه هدف إلى تطوير مقاربة فلسفية تتيح فهم واقع المجتمعات العربية باستقلالية فكرية كاملة وكذلك تحليله في السياق المتحرّك للعالم الحديث.

بدأ هذا المفكر مسيرته الفكرية بوضع أطروحة دكتوراه في فكر ابن خلدون نُشرت له في فرنسا في عام 1967 وهي أصبحت مرجعاً لكل أولئك الذين يهتمون بعبقرية ابن خلدون، هذه الشخصية الفذّة في الفكر العربي[356]. وفي وقت لاحق، تمحور عمل نصّار بكثافة حول الموضوعات المتعلقة بإشكالية التغيير في العالم العربي وعلاقتها بثقافة العالم الحديث. ومن هنا، فهو يكمل عمل قسطنطين زريق المذكور في الفصل الرابع، والمكرَّس للفكر القومي العربي. يمكن من جهة أخرى تصنيف عمل نصّار، كما عمل العروي، ضمن إطار الفكر القومي، ولكن ما يسود عنده، إنما هو الفكر النقدي وفكر التجديد الاجتماعي والثقافي والفلسفي.

في عام 1970، نشر ناصيف نصّار بياناً إصلاحياً من أجل مجتمع جديد في لبنان، كان مرافعة مؤثرة لتبني نظام علماني بدلاً من النظام الطائفي الذي يعطّل قوى البلد الحيّة[357]. وبعد ذلك، عكف نصّار في مؤلف متبحّر ومتعمق حول دراسة مفهوم «الأمة» المتعدد المعاني في اللغة العربية، بادئاً بتحديد كل آيات القرآن الكريم المستخدمة بمعنى «جماعة المؤمنين». ويتابع موضوعه بدراسة استخدام المصطلح من قبل الفارابي، فيلسوف القرن العاشر العظيم، ثم من قبل المسعودي (896 - 957)، المؤرخ الشهير وصاحب المعارف الواسعة في الجغرافية وعلم الفلك، الذي ولد في بغداد، كما يستعرض نصّار معنى المفهوم من قبل مفكرين آخرين انتمَوْا إلى العصر الإسلامي الكلاسيكي، وبخاصة منهم ابن خلدون[358]. وبناء على ما يشرحه المؤلف في مقدمته، يكمن الغرض من بحثه في إرادته تسليط الضوء على حقيقة أن العديد من الفلاسفة والمؤرخين والفقهاء في ذلك العصر الكلاسيكي ميّزوا بطريقة واضحة بين المفهوم الديني للأمة (جماعة

المؤمنين) والمفهوم الاجتماعي للأمة (nation). ففي رأيه طوّر المفكرون الكلاسيكيون الكبار تصوراً واضحاً تماماً لوحدة الأمة، وينبغي وفاقاً لذلك رفض الفكرة غير الصحيحة بأن أحداً لم يبلور مفهوم الأمة قبل التقدم الأوروبي. وقد استكمل نصّار هذا المؤلف بعمل آخر كرّسه لدراسة المفاهيم الحديثة للأمة[359]. وبالتالي فإن الموضوعة الرئيسة في فكره هي مسألة القومية العربية ضمن مقاربة فلسفية ومفاهيمية.

ثمة ثلاث موضوعات كبرى وتكميلية أخرى تنظِّم أعمال نصّار: الحضور التاريخي، الحرية والعلمانية. حول الموضوعة الأولى، نشر نصّار عام 2003 كتاباً هاماً بعنوان موْحٍ: باب الحرية. وهو دعوة لنهضة عربية جديدة لاستيعاب وتجاوز الانقسام الثنائي بين التراث والحداثة، عبر مواجهة العولمة بشكل إيجابي بفضل الانفتاح على الحرية[360]. ويدعو نصّار في مؤلَّفه هذا إلى إصلاح الليبرالية ذات الأنموذج الغربي وتوطيد ليبرالية متجددة على مبادئ فلسفية أكثر صلابة. وبحسَب رأيه تنحصر مبادئ هذا الإصلاح في أربعة هي على التوالي: اجتماعية الفرد الطبيعية والدياليكتيك (الجدلية)؛ العلاقة بين الحرية والعقلانية؛ العلاقة بين الحرية والعدل؛ وأخيراً العلاقة بين الحرية والسلطة (بمعنى سلطة الإكراه)[361]. في هذا الكتاب، ينتقد نصّار بشكل مُقْنع قصور فكرة العَقْد الاجتماعي عن تأمين توطيد الحرية، وكذلك عُقْم المجادلات التي تضع الفرد والجماعة في حالة تناقضية؛ وبالمنحى ذاته، يقوم بانتقاد كل الفلسفة النيوليبرالية الغربية. إذ ليست الحرية بالنسبة إليه غاية لذاتها، إنما هي تشكّل أساساً الشرط المسبق لنشاط الفرد والمجتمع.

يتكَشَّف تماماً فكر نصّار على صعيد الفلسفة السياسية في مؤلف نشر له عام 2008، بعنوان لافت للانتباه الذات والحضور[362]. ويحذّر نصّار في مقدمته بأنه بعيدٌ تماماً عن التوقف في تأملاته، بل هو يعمّقها حول «الوجود» و«الفعل» وحول معنى البناء الذاتي للكائن البشري عبر الفعل الذي يسمح له بالوجود. والكتاب بحث طويل وواضح حول أسباب وجود كل كائن بشري، وكيفية هذا الوجود كنقطة التقاء الماضي بالحاضر والإسقاط في المستقبل. يفتتح الكتاب بثلاثة فصول تفكّك طبيعة الحاضر في وعي الفرد، أي وعيه الوجودي، وتبحث عما يمكن أن يجعل هذا الحاضر فاعلاً. يلي ذلك ثمانية فصول حول مفهوم الحضور في علاقته مع العقل والقيم، حيث يستعرض القيم المختلفة التي يمكن للفرد أن يواجهها (الخير، الكرامة، العمل، الصحة، العدل، الحقيقة، المحبة). أخيراً، وليختم هذا البحث الفلسفي

المعمق، كرّس نصّار ثلاثة فصول «للحاضر ولما سبقه» وثلاثة آخرين «للحاضر ولما سيخلفه».

ينبع أيضاً عُمقُ الفكر النصّاري في هذين العملين من أعمال أخرى، مثل مؤلَّفه حول «منطق السلطة» (1995)، وهو بحث طويل في آلية عمل السلطة وعلاقتها بالعقل والعدل والدين[363]. وفي الموضوعة نفسها، كان نصّار قد نشر في عام 1986 مؤلفاً يضع فيه تسع «مطارحات للعقل الملتزم»، بعضها ذات طابع نظري وأخرى تتعلق بالإشكاليات التي يواجهها العرب[364]. وقد شرح فيه أهمية الفلسفة لإعادة بناء العقلانية العربية، مشيراً إلى ضرورة استيعاب التراث الفلسفي السياسي الأوروبي الغنيّ؛ لكنه دعا أيضاً بشكل خاص إلى ضرورة نقده وكذلك نقد الواقع السياسي العربي بالقدر ذاته، من دون الوقوع في الإيديولوجيا أو في الموقف الصوفي. وهو قارب فيه أيضاً مسألة العلاقة بين سلطة الدين وسلطة الدولة.

في عام 2000، نشر نصّار مؤلفاً جديداً ضخماً حول العلاقة بين التربية والسياسة، مشيراً إلى كيفية جعل الفرد مواطناً[365]. وفي عام 2011، جمع في مؤلف واحد عدة نصوص تتقاطع موضوعاتها لصياغة إشكالية عامة للفكر العربي في مواجهة الحداثة[366]. يبدأ الكتاب بدراسة هامة لنصوص ابن خلدون حول التغيير التاريخي وينتهي بدفاع مؤثر عن العلمانية كعنصر أساسي للعدالة. وفيه أيضاً نصّان هامّان آخران: أولهما عرض لجدلية الإنسانوية والخصوصيّة؛ وثانيهما توصيف للجذور الفلسفية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

نحن هنا أمام فكر غني ومتَّسق، أخصبته ثقافة المؤلّف العربية والأوروبية الواسعة. وليس فكر ناصيف نصّار على الإطلاق نظرياً ومحض تجريدياً، لأنه مهتم بالأسئلة التي تشغل الفكر العربي منذ بداية عصر النهضة، أي تطوير القدرة على تكيّف إيجابي ومبتكِر مع الحداثة الأوروبية المنتشرة. ونرى هنا أن نصّار كما قسطنطين زريق وعزيز العظمة أو عبد الله العروي، يبحث عن الاستقلال الفلسفي طريقاً للوصول إلى تجديد الثقافة العربية. وفي شباط/فبراير من العام 201، جرى الاحتفال بأهمية عمله، في ندوة عُقدت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة الحسن الثاني في الدار البيضاء[367] كما سبق أن تمّ تكريمه في لبنان من قبل الجامعة الأنطونية[368].

لا بدّ هنا من ذكر فيلسوف آخر لقيت أعماله ترحيباً حاراً. إنه زكي نجيب محمود (1905 - 1993)، مفكر مصري وضع مؤلفات غنية انتشرت على نطاق واسع. وعلى غرار بدوي، اهتم محمود بالفلسفة الأوروبية المعاصرة، وبخاصة الفلسفة الوضعية وفلسفة العلوم التي جهد لجعلها مألوفة لدى القراء العرب، وذلك في مؤلف من مجلدين حول المنطق الشكلي، وكذلك وضع سيرة الفيلسوف البريطاني الشهير برتراند راسل (Bertrand Russel). لاحقاً، اهتم أيضاً بالتراث الديني العربي وطالب بتطبيق القواعد العقلية على تحليله.

ثمّة فيلسوف آخر مهم في مصر، عاش في النصف الأخير من القرن الماضي، هو فؤاد زكريا (1927 - 2010)، الذي سبق أن ذكرت له كتابين ينتقد فيهما الحركات الإسلامية. تجسّد اهتمامه بالفلسفة في العديد من مؤلفاته التي تتناول عدداً كبيراً من القضايا، مثل نظرية المعرفة والفكر العلمي، وكذلك فكر نيتشه (Nietzsche) وهربرت ماركوز (Herbert Marcuse)، بالإضافة إلى قضية الإنسان والحضارة في العصر الصناعي وآفاق الفلسفة؛ كما ترجم أعمال سبينوزا (Spinoza)؛ وقد ألّف ثلاثة كتب في الموسيقى، أولها بحث في طبيعة الموسيقى، والثاني بعنوان مع الموسيقى: الذكريات ودراسات، بالإضافة إلى السيرة الذاتية لريتشارد ڤاغنر (Richard Wagner). وعلى مستوى سياسي، كان لفؤاد زكريا فضل كتابة بحث حول أزمة الفكر العربي بعنوان كم سيستمر وقت الغضب؟، وآخر بعنوان خطاب إلى العقل العربي، وهو كتاب عن عبد الناصر واليسار المصري، ومجموعة من المقالات والدراسات بعنوان عصر الإيديولوجيا. وهكذا يُعدّ فؤاد زكريا واحداً من كبار المفكرين العرب المعاصرين، ولكن عمله غالباً ما يتمّ تجاهله في الدراسات النادرة حول الفكر الفلسفي العربي.

يجب أن نشير أيضاً إلى النتاج الفلسفي لپول خوري، وهو مفكّر لبناني مولود في العام 1921 سبق ذكره، وكذلك ذكر أعماله في الأنثروبولوجيا المقارنة بين الإسلام والمسيحية. قيل فيه إنه فيلسوف «النقصان» (incomplétude) أو «عدم الاكتمال» (inachèvement) من خلال فكر غنيّ يدين جهود الإنسان الخائبة للوصول إلى «المطلق» وخيبة الأمل التي يثيرها عنده إدراكه لحدود طاقته. ومن هنا، رَفْض هذا الفيلسوف لجميع النُّظم الدينية والفلسفية الكبرى التي تدّعي إدراك ما لا

يُدرك، سواء المطلقية الإلهية أم البحث عن نظام فلسفي تفسيري لنظام هذا الكون[369]. وانطلاقاً من وعي عدم الاكتمال البشري هذا، الذي لا يستطيع أي دين أو نظام فكري ملؤه، يصبح من الممكن تطوير إنسانوية عالمية حقيقية[370]. في هذا الإطار، يقارب خوري مشكلات الحوار الإسلامي - المسيحي، كما يقارب مشكلات التوتر بين التقليد والحداثة (أنظر أعلاه، الفصل الثالث). وعلى الرغم من تلقّيه تعليماً لاهوتياً مسيحياً، فإن خوري يبدو لا أدرياً، وهذا ما يساعده في العثور على نقاط الالتقاء بين الديانتين، مقدراً أن على الثقافة العربية في بعدها الديني الإسلامي أن تتجاوز السلفية والتعلق بتصور جامد للتراث من أجل إيجاد قيمها المشتركة مع المسيحية، ضمن عملية تجاوز مشتركة لصالح القيم الإنسانوية في الديانتين[371].

وإذ نبقى في السجل الفلسفي اللبناني، لا بدّ لنا أن نشير إلى فكر الفقيه القانوني الكبير صبحي المحمصاني (1909 - 1986)، الذي يهدف نتاجه الغزير إلى تقريب الشريعة الإسلامية من المبادئ الحديثة للقانون العام وحقوق الإنسان. وله الفضل خصوصاً في مؤلف حول فلسفة القانون الإسلامي[372]، وقد تُرجم إلى عدة لغات، وكذلك وضع مؤلفاً آخر عن الدستور والديمقراطية[373]، ودراسة قيمة للغاية حول أركان حقوق الإنسان من منظور مقارن[374]. وفي عام 2014، نشر ماهر محمصاني، ابن صبحي، وهو أيضاً رجل قانون محترف، كتاباً شاملاً يذكّر بحقيقة رسالة الإسلام التي يعيدها إلى السياق التاريخي لتراث النبوة في الديانات التوحيدية. ويبيّن فيه الطبيعة الزمنية للسلطة في الإسلام، منكراً «الأسطورة عن نظرية إلهية في الدولة»، ومؤكداً على الحق في المساواة والحرية المتَضَمَّن في التنزيل القرآني[375].

من المناسب أيضاً هنا الإشارة إلى عمل حسن صعب (1929 - 1990)، من مواليد بيروت، وهو أكاديمي ودبلوماسي وفير الإنتاج في مختلف المجالات ومن بين كتبه مؤلف حول «إسلام الحرية»[376]؛ كما له مؤلف آخر حول التحديات التي تفرضها الثورة العلمية التكنولوجية على المجتمعات العربية[377]. أسّس حسن صعب نادي الدراسات الإنمائية في لبنان الذي نظّم العديد من الندوات القيّمة حول جميع جوانب تحديث الاقتصاد اللبناني، وبخاصة في المناطق الريفية، وذلك من منظور العدالة والتماسك الاجتماعي. هذه الشخصية الجذابة سقطت الآن في غياهب النسيان، بما في ذلك في لبنان.

ومن جهة دول المغرب العربي، فالحصاد وفير أيضاً، بدءاً بفكر الجزائري مالك بن نبي (1905 - 1973)، الذي ولد في قسنطينة، والوفي لدينه الإسلامي، علماً أن نتاجه بأكمله يهدف إلى دعوة المسلمين إلى «اليقظة». أمضى حياته بين الجزائر وفرنسا ومصر. كُتبت أعماله الأولى بالفرنسية، بخاصة وجهة العالم الإسلامي (1954)، وكذلك شروط النهضة (1949). وقد أبرز في هذه المؤلفات فكرة وجود «قابلية لتقبّل الاستعمار» التي تصيب المجتمعات في طور الانحطاط. في الواقع، أسهم بن نبي في تطوير وعي إسلامي أكثر مما ساهم في تطوير وعي عربي؛ فهو وضع مؤلفاً بعنوان مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي (1970) وآخر بعنوان فكرة الكومنولث الإسلامي (1959)، أي قبل عشر سنوات من تحقيق هذه الفكرة على يد المملكة العربية السعودية في عام 1969. وقد ترسخ نزوعه كفيلسوف «إسلاموي» الاتجاه في كتابيه الأخيرين: المسلم في عالم الاقتصاد ودور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، نُشرا له في عام 1972.

قدّم فلاسفة مغاربيون هامون آخرون إسهامات كبرى في الفلسفة العربية بحثاً عن انفتاح على الإنسانوية، على عكس فلسفة بن نبي التي أرادها ممركزة ذاتياً على الإسلام، لكن في إطار من الانفتاح وليس الانغلاق. ونقصد في البداية، الأكاديمي التونسي اللامع فتحي التريكي، المولود عام 1937 في صفاقس، وهو أستاذ كرسي اليونسكو منذ عام 1997 للفلسفة في العالم العربي. وكما يدلّ عنوان محاضرته الافتتاحية في تدشين هذا الكرسي، يريد التريكي أن يكون منظّراً «في فلسفة العيش المشترك»[378]. ومن خلال نتاج غزير تضمن كتباً باللغتين العربية والفرنسية، يعتبر التريكي فيلسوف الحداثة والتنوع في العالم. وتجدر الإشارة إلى أن مؤلَّفه استراتيجية الهوية هو تفكيك ثاقب للغاية للفكر الجوهراني حول قضايا الهوية وتنمية الغيرية[379]. ويربُط فيه بين الاستراتيجيات في تنمية الغيرية والتطورات السياسية، والاقتصادية والجغراسية في العالم، وبخاصة تطور العولمة ووسائل الاتصال الحديثة. وينتقد في آن واحد الأطروحات الإسلاموية وأطروحة هنتنغتون (Huntington) حول صدام الحضارات. ينبغي أيضاً الإشارة إلى كتبه الصادرة باللغة العربية، وهي: العقل والحرية (1998) وقراءات حول فلسفة التنوع (1988)؛ ولقد كتب بالتعاون مع زوجته رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة (1992)، ومع محمد علي الحلواني، مقاربات حول تاريخ العلوم العربية (1996).

وفي السياق الفكري نفسه، ولكن في السجل الأدبي والشعري، فإن عبد

الكبير الخطيبي (1938 - 2009) أصبح يدعو إلى الاختلاط والانفتاح على الآخر. ولد في المغرب، وأتقن اللغتين (العربية والفرنسية) تماماً. إنه أستاذ جامعي هو أيضاً، له مؤلفات أدبية غنية ومعمّقة. وكما التريكي يُعَدّ الخطيبي مفكر الغيرية والتنوع والاختلاط، يسبر خفايا النفس العربية - الإسلامية والأوروبية. وتعبّر عناوين بعض كتبه الرئيسة عن فكره: الذاكرة الموشومة، السيرة الذاتية لمتحرّر من الاستعمار (1979)، الحب الثنائي اللغة (1983)، المغرب التنوعي (1983)، صورة الأجنبي في الأدب الفرنسي (1987)، ومِخْيال الآخر (1987)[380].

وأخيراً، في عام 2014، عرض عالم الأنثروبولوجيا وعالم الاجتماع التونسي منذر كيلاني، الذي يعيش ويعلّم في سويسرا، في مؤلف معمق، يتميّز بتوليفةً ناجحة بين الفلسفة والأنثروبولوجيا تشكل دعامة قوية ونوعية الطابع لنقد الأنثروبولوجيا الأوروبية المركزة ذاتياً، عاكساً هذا التراث القيّم في الفكر العربي المنفتح على العالم والحداثة، مع بقائه ناقداً لبعض جوانبه التي صُنّعت معاييرها من قبل أوروبا والولايات المتحدة. ويكمن هدف الكيلاني، في «إزالة المفارقة المتمثلة في صوغ الإنسانوية العالمية انطلاقاً من وجهة نظر خاصة»[381]. وهو يعبر تماماً عن طموح أجيال من المفكرين العرب الباحثين عن كونية متحررة من وجهة النظر الأوروبية - الأميركية المركزة ذاتياً.

الفكر العربي في علم الاجتماع والتاريخ

هناك عدد قليل من الأعمال الهامة في علم الاجتماع والتاريخ، لأن جزءاً كبيراً من الطاقات كُرّس لكتابة المقالات ونشرها في المجلات الأوروبية أو الأميركية المتخصصة بشؤون الشرق الأوسط، الأمر الذي يساعد في تعزيز شهرة الباحث. ومع ذلك، فقد تمّ أيضاً نشر العديد من الأعمال في مجلات العلوم الإنسانية المحلية، التي ينشرها خاصة مركز دراسات الوحدة العربية، أو مؤسسة الدراسات الفلسطينية (أنظر أعلاه، الفصل التاسع). وسأذكر على وجه التحديد المجلة العربية للعلوم الاجتماعية أو مجلة الدراسات الاقتصادية العربية. ولهذا السبب، سأكتفي هنا بالإشارة أيضاً إلى الأعمال أو المؤلّفين الأكثر أهمية.

هذا هو الحال مع العمل الرائع لحنا بطاطو (1926 - 2000) في علم الاجتماع السياسي حول لعبة الطبقات الاجتماعية في العراق وعلاقتها بتشكيل الأحزاب

الثورية الكبيرة في هذا البلد[382]. ويدور الحديث عن معْلَم حقيقي من 1283 صفحة، موثّق بشكل رائع ومكتوب بلغة سلسة جداً، يقدم مصنفاً شاملاً من التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي في العراق منذ ما بعد الحرب العالمية الأولى، عندما تشكلت الدولة العراقية، وحتى استلام صدام حسين السلطة في عام 1975. بطاطو مؤلف كتاب هام آخر يتعلق بالمجتمع الريفي في سوريا[383]. ويمكن أيضاً ذكر العمل المماثل والمعمّق لمنصور خالد، المولود في السودان عام 1931، حول التاريخ المضطرب لبلاده[384]. وبالإضافة إلى كونه وزير خارجية سابق وشجاع لبلده، كان هذا المفكر مستشار جون قرنق (John Garang)، زعيم التمرد في جنوب السودان وانحاز إلى جانبه عندما فرض النظام السوداني الشريعة الإسلامية على هذا الجزء من البلاد، حيث السكان من عبدة تعدد الآلهة والمسيحيين. وكان المهندس الرئيس لاتفاقات السلام الموقعة في عام 2005. يعيش منذ عدة سنوات في المنفى في القاهرة؛ كما إنه معروف بنشاطه في سبيل التنمية المستدامة؛ وكان في الواقع أول نائب لرئيس لجنة برونتلاند (Commission Brundtland) المكلَّفة من قبل الأمم المتحدة بدراسة قضايا التنمية والبيئة.

ونتوقف الآن عند أحد كبار علماء الاجتماع في العالم العربي هو العراقي علي الوردي (1913 - 1995)، ونحن مدينون له بعمل يقع في ثمانية مجلدات حول التاريخ الاجتماعي للمجتمع العراقي، وكذلك بالعديد من الأعمال النقدية الهامة الأخرى حول دوام الأعراف السياسية - الاجتماعية القديمة، المعرقلة للتنمية والتقدم. وفي أحد مؤلفاته يهاجم علي الوردي بشكل مباشر تأثير رجال الدين، الموصوفين «بدعاة السلطان»، أي السلطة. وقد ركّز هذا العالم في كتاباته على ضرورة تجاوز «الفتنة الكبرى» بين السّنة والشيعة، طالباً بأن يتمّ اعتبارها حدثاً تاريخياً بعيداً لا علاقة له بالزمن الحاضر. ويعتقد أن مصدر دوام هويات منفصلة بين السّنة والشيعة يكمن في الحروب الشرسة التي انخرطت فيها السلطنة العثمانية والملكية الصفوية للسيطرة على بلاد ما بين النهرين، بحيث استغلت الأولى الهوية السّنية واستغلت الثانية الهوية الشيعية[385]. وقد كرس أيضاً كتاباً عن أهمية عمل ابن خلدون في علم الاجتماع.

في الإطار العراقي أيضاً، وفي مجال النقد الديني، يجدر ذكر معروف الرصافي (1877 - 1945)، الشاعر الكبير ومؤلف كتاب نقدي لا هوادة فيه للطريقة المخزية التي جرى فيها تحريف «السيرة النبوية»، خدمة لأهداف الخلفاء

والسلاطين. ويرى بشكل قاطع أن التاريخ ليس في كثير من الأحيان سوى حزمة من الأكاذيب وأنه لا يمكن الوثوق به ولا الركون إليه. لذلك دعا إلى حرية التفكير، وبالتالي إلى حرية نقد التاريخ الرسمي لتطور الإسلام والأنظمة السياسية التي استندت إليه. كتابه الرئيس، كتاب الشخصية المحمدية، لا يزال حتى اليوم محظوراً في معظم الدول العربية ويباع سراً في مكتبات نادرة[386].

من العراق أيضاً، برز اثنان من أعظم مؤرخي العالم العربي. الأول، عبد العزيز الدّوري (1919 - 2011)، رئيس جامعة بغداد بين عامي 1963 و1968، وقد كان قومياً عربياً، تركز جهده على تاريخ المرحلة الكلاسيكية للإمبراطوريات الإسلامية لجهة دراسة المؤسسات السياسية فيها والاقتصادية والاجتماعية والضريبية. وهو صاحب مؤلف أساسي حول التكوّن التاريخي للأمة العربية، حيث يُبرز مراحل تشكل الوعي الثقافي ثم الانتقال من الوعي الإسلامي إلى الوعي القومي الحديث[387]؛ كما وضع مؤلفاً آخر هاماً يبحث فيه التاريخ الاقتصادي العربي[388]. أما ثاني المؤرخين الكبار في العراق فهو جواد علي (1907 - 1987)، مؤلف كتاب تاريخ العرب قبل الإسلام في ثمانية مجلدات، نُشر برعاية وزارة الثقافة العراقية بين عامي 1956 و1960، فضلاً عن أعمال تاريخية أخرى، بما في ذلك حول الصلاة في الإسلام، وتوصيف للأصنام التي عبدها العرب، وتاريخ العرب في الإسلام. وقد قضى حياته المهنية كلها في العراق في قطاعي التعليم والثقافة.

أما في المغرب، فتجدر الإشارة إلى قيام عبد الله العروي بوضع مؤلفاً حول تاريخ المغرب[389]، فيما أصدر مصطفى الأشرف تاريخ الجزائر[390]؛ ولا ينبغي علينا أن ننسى العمل الرّيادي لمحمد الحربي حول أصول جبهة التحرير الوطني الجزائري[391]. وإذا كان عمل بطاطو يذكّر بأهمية المجتمع الريفي ولعبة الطبقات الاجتماعية، فإن الأعمال المتعلقة بالمجتمع الريفي العربي قليلة على الرغم من أهميته الاجتماعية والاقتصادية في كافة دول المنطقة تقريباً - باستثناء ممالك وإمارات شبه الجزيرة العربية. ومن هنا، جاءت أهمية العمل الموسع الذي أنجزته في الجزائر كلودين شوليه (Claudine Chaulet) - زوجة بيار شوليه (Pierre Chaulet)، وهو كان مقاوم من أصل فرنسي انضمّ إلى جبهة التحرير الوطني[392] -، حول مشكلات المجتمع الريفي الجزائري[393]. ونتيجة لقلة الأبحاث حول الأرياف العربية، يمكن للمرء أن يجد في بعض الروايات العربية وصفاً مفيداً لمشكلات هذا المجتمع وشدتها[394]. ونشير أخيراً هنا إلى أن أكاديمي فرنسي هو بيار بلان (Pierre Blanc)

نشر عام 2012، كتاباً مثيراً للاهتمام يذكّر بما كانت عليه الإصلاحات الزراعية في كل من مصر وسورية، وكيف تبعتها إصلاحات مضادة، حرمت الفلاحين من الفوائد التي كان من المفترض بهم أن يجنوها[395].

نقاط ضعف الفكر العربي في الاقتصاد والتكنولوجيا...

في جميع مجالات الفكر العربي التي وضعتها في سياقها في الفصول السابقة، لم أقدم عرضاً وصفياً للفكر الاقتصادي، إلّا عندما تعلق الأمر بالمفكرين المتأثرين بالماركسية، الذين كان تفكيرهم متجهاً نحو تفسير الماضي، أكثر مما كان متجهاً نحو بناء المستقبل. بالتأكيد، لا يسعنا إلّا أن نوجه التحية لدقة الانتقادات التي أتى بها كل من إلياس مرقص، مهدي عامل، سمير أمين أو فوزي منصور لأسباب دوام الركود والانحطاط، وكذلك لانتقادات طيب تيزيني وحسين مروة في إعادة تفسيرهما للتاريخ الطويل للمجتمع العربي من خلال تحليل تطور البنيات الاجتماعية - الاقتصادية. ولكن هذا الفكر لم يستطع فتح الطريق أمام بناء مسار مستقبلي ومتماسك للقدرات الفكرية العربية. فهل كان المفكرون المتخصصون في البحوث الاقتصادية حول العالم العربي المعاصر ذوي فعّالية، وهل توصلوا لحلول تفضي إلى إخراج الاقتصادات العربية من تأخرها المستمر قياساً ببقية العالم؟ وإن لم يكن كذلك، فلماذا مثل هذا الفشل؟ عن هذه الأسئلة سأحاول الإجابة هنا. ولكن ثمّة ملاحظات أولية تفرض نفسها قبل المقاربة التفصيلية.

أولاً، قليلون هم الاقتصاديون المحترفون الذين نستطيع أن ننسُب لهم عملاً فكرياً هاماً كان ليؤثر في مجرى الحياة السياسية العربية ويؤدي إلى تغيير إيجابي للسياق لو أنهم أتوا به. ومقارنة بالطاقات الفكرية ذي الطبيعة الموسوعية والمتبحِّرَة في المعرفة في غالب الأحيان، والمكرّسة لقضايا الهوية والوعي القومي والإسلام المُجدِد أو المحافظ، وكذلك للقراءات النقدية للتراث، فإن الاهتمام المبذول بالشأن الاقتصادي ظلّ ضعيفاً جداً، على الرغم من اتساع ميدانه. ذلك أن الأمر لا يتعلق في هذه الحالة فقط بمجتمع أصابه الانحطاط لزمن طويل، بل بمجتمع امتنع، بعد إهمال امتد لقرون عدّة لعالم التقنيات والعلوم التطبيقية، عن البدء بالتعرّف إلى مبادئ المدارس الكبرى للاقتصاد السياسي في البلدان التي نجحت في التحديث الصناعي لبناها الاجتماعية - الاقتصادية، سواء في أوروبا أو

اليابان، ومؤخراً في دول مثل كوريا الجنوبية والصين وتايوان وسنغافورة. ولكن ثمّة خطر كبير على هذا الصعيد في وقوع الفكر الاقتصادي العربي في اعتماد غير متبصّر للمقاربات النظرية الأوروبية الأميركية المنشأ لهذا الفرع من العلوم الاجتماعية، وتتابع مدارسها وتناقضاتها.

ثانياً، تجدر الإشارة إلى أن المقاربة النظرية للاقتصاد السياسي المفيدة للعلوم الاجتماعية في البلدان التي وصلت إلى مرحلة النضج الصناعي، هي معدومة الفائدة بالنسبة إلى المجتمعات التي لم تشهد التبدلات العميقة والدراماتيكية في الهيكليات الاجتماعية والسياسية للمجتمعات الأوروبية التي طحنتها الثورة الصناعية، سواء على النمط البورجوازي الرأسمالي أم على النمط الاستبدادي العنيف لروسيا السوفياتية، والصين الماوية أو الدولة الألمانية تحت الحكم النازي، أو أيضاً في زمن أقرب إلينا على النمط التشيلي في ظل الحكم الإجرامي للجنرالات الانقلابيين في السبعينيات من القرن الماضي. في الواقع، إنّ المجتمعات التي بقيت خارج هذه الحداثة الصناعية لأسباب مختلفة، منها السيطرة الاستعمارية والإمبريالية وكذلك الدفاع الذاتي لنظام قديم للسلطة وتوزيع الثروة، لا يمكن أن تجد في الاقتصاد السياسي، أكان رأسمالي أو اشتراكي الطابع وَصْفات التصنيع المتسرّع.

بل إنها ستجد فيه وصفاً ذا طابع إيديولوجي للمؤسسات التي يفترض أن تكون ملائمة للتنمية الاقتصادية، الرأسمالية البورجوازية من جهة، أو على أساس الاشتراكية البروليتارية من الجهة الأخرى. لكنها لن تجد إطلاقاً وصفة الخيمياء التي تطلق العملية التراكمية للابتكارات الصناعية أو الزراعية، التي تتيح مضاعفة القدرات الإنتاجية والتجهيزات التي لا بدّ من تطوير القدرة على صنعها للوصول إلى الحداثة الاقتصادية والتي تسمح سريعاً بإنتاج مواد استهلاكية جماهيرية أو أسلحة عسكرية فتاكة تنشر الدمار والموت والخراب. وفي الواقع، لم تكن هذه الخيمياء يوماً محطّ توافق بين مؤرّخي الاقتصاد والعلوم. ذلك أنّ دراسة أسباب الثورة الصناعية هي التي فتحت المجال لإنتاج أدبيات اقتصادية موسوعية الطابع في كل من أوروبا والولايات المتحدة الأميركية. ضف إلى ذلك، اهتمام العديد من الاقتصاديين بتحدي التنمية الصناعية في البلاد التي كانت على هذا الصعيد «نامية» أو «متخلّفة» بالنسبة إلى غيرها، خصوصاً ألمانيا وروسيا. ولقد بقيت إجمالاً معظم هذه الأدبيات مجهولة في العالم العربي، إذ قدّر العديد من الاقتصاديين أن النهب

الاستعماري كان السبب الوحيد الوجيه للتطور المتسارع في أوروبا الغربية ولتخلف بلدانهم، موصدين بذلك باب التنمية أمام المجتمعات التي سيطر عليها الاستعمار الأوروبي. أما النظرية الماركسية في «الاستبداد الآسيوي» - وقد رفضها بحقّ عدد من المثقفين العرب - المؤسَّسَة على نظام سلطوي في توزيع مياه الري المولّدة للنشاطات الاقتصادية الزراعية، والتي اعتبرت مسؤولة عن التأخر التاريخي لكل من المجتمع العربي والهندي والصيني، فإنها لم تمثل بالفعل بديلاً نظرياً وعملياً للمجتمعات المتأخرة.

وفي الإجمال، تجاهل المثقفون العرب إلى حد كبير دقائق تاريخ العلوم والتكنولوجيات الأوروبية وتاريخ تطور آليات الابتكار التكنولوجي في طرق إنتاج وتطوير الآلات المعقدة اللازمة لزيادة «قوى الإنتاج» - وفاقاً لمصطلحات الماركسية[396] - سواء تعلق الأمر على التوالي بأوروبا منذ أواخر العصور الوسطى، أو بالصين أو بالخلافة العباسية في زمن ازدهار كل منها، أو في زمن أقرب إلينا، أي في عصر ميجي (l’ère Meiji) في اليابان، في أواخر القرن التاسع عشر أو في كوريا الجنوبية وتايوان في أواخر القرن العشرين. يمكن القول من دون مبالغة، مع شيء من الاستثناءات، إن الفكر العربي لم يتناول هذه المشكلة ولم يطور معارف نوعية بالآليات التي كانت قد سمحت للمجتمعات المتأخرة بتجاوز تأخرها. إذ تمسك هذا الفكر بالانقسام الذي هيمن لزمن طويل بين اقتصاد سياسي ماركسي التوجه وبالتالي اشتراكي واقتصاد سياسي «ليبرالي» وبالتالي رأسمالي. وبكل بساطة، تطابقت المعارك الفكرية في العالم العربي حول هذا الموضوع مع الصراع على الصعيد العالمي بين النظامين اللذين حكما التنظيم الاقتصادي العالمي بين عامي و1990، علماً أن هذه المعارك الفكرية كانت نابعة عن خلافات إيديولوجية أكثر منها عن بحث في الآليات المجتمعية المؤدية إلى تقدّم المجتمعات بشكل عام. حتى الرؤية الثاقبة لابن خلدون حول العمران لم يجر استخدامها، في حين أن هذه الرؤية تبرز تفاعل العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية من أجل جعل سلالات من الحكام مؤهلين لضمان ازدهار الحضارة.

هكذا، اجتنب اجتناباً كلياً الفكر الاقتصادي العربي المنقسم بشراسة الذهاب إلى أبعد من سجال إيديولوجي الطابع حول تنظيم المؤسسات الاقتصادية التي ينبغي إقامتها سواء على النمط الاشتراكي أم النمط الرأسمالي؛ بدلاً من الدخول في تأمل أعمق حول آليات تنمية رفاهية المجتمعات وبناء الحضارات الغنية

والقوية. وحسب اعتقادي، فإن استقطاب الطاقات الفكرية العربية منذ بداية عصر النهضة، لا بل وحتى منذ منتصف القرن العشرين وإلى اليوم ـ حول الحاجة إلى إصلاح ديني وحول الدور الرئيس للإسلام في الهوية العربية، حال دون تطور معرفة حقيقية بالتاريخ الاقتصادي للعالم العربي وخصوصياته، وخاصة سرّ الاندفاعة الهائلة للحضارة الإسلامية الكلاسيكية، التي شهدت إنجازات كبرى في جميع المجالات العلمية والتقنية، من علم الفلك والرياضيات والطب إلى إدارة وتوزيع الموارد المائية والري.

هذا مع العلم أنه كان من الممكن الاعتقاد بأن الشعور الحاد بالتخلف الذي ميّز بشكل عام الفكر العربي المعاصر، كان سيدفعه في اتجاه وضعي وليس في الاتجاه المثالي النزّاع إلى الهيمنة على هذا الفكر، والذي كان في أية حال موضع إدانة قوية في نقد المفكرين العرب الماركسيين له. لكن هؤلاء غرقوا بدورهم في هذا النقد الذي طال الفكر الموصوف بالبورجوازي أو برز في قراءات غنية للغاية للتاريخ العام للحضارة الإسلامية، آخذين بالاعتبار بنيات الإنتاج والعلاقات الطبقية. والجدير بالتذكير هنا بأبحاث سمير أمين، وهو مفكر كبير، المتأثرة بوجه خاص بنزعة إنسانوية أممية، والتي وصفّت العلاقات غير المتكافئة بين «مركز» الرأسمالية المتقدمة و«الأطراف» المتخلفة والباقية في حالة التبعية. إن حالة التبعية هذه، بالنسبة إلى مفكرين عرب ماركسيين آخرين ذكرتُهم، هي مصدر إيديولوجيا البورجوازية الصغيرة العربية، المطبوعة بغير وعي منها وبتأثير من بعض الفلسفات الأوروبية، بالجوهرانية المنسوبة إلى الدين، ينظر إليها كمُكَوّن ثقافي لا يتغيّر، تتلطى خلفه البورجوازية الصغيرة لتحجب مصالحها الضيقة كطبقة اجتماعية.

... لكن ثمة اقتصاديين عرب من أصحاب الجهود الهامة

ومع ذلك، وفي دراسة غنية حول تطور الاقتصادات العربية، قام الاقتصادي جلال أمين في منتصف السبعينيات، وهو ابن المصلح الديني الشهير أحمد أمين، بوضع معاينة صارمة لما أسماه «تحديث الفقر»[397]. وبيّن فيه أنّ واقع الاقتصاد في كل الدول العربية، خلف واجهة التحديث، يظل واقع اقتصاد مجتمعات ريفية الطابع يجري إفقارها بشكل متزايد، وكذلك واقع هيمنة المصالح الأجنبية بأشكال أخرى النهب وعدم الكفاءة. وقد قام جلال أمين في عام 2006 بتحديث هذا العمل السابق

في كتاب جديد حول «أوهام» التقدم في العالم العربي[398]. وفي عام 2008، نشر مؤلفاً نقدياً حول فلسفة الاقتصاد، ندّد فيه بانحياز كبار الاقتصاديين المتفرع عن تطور النظام الرأسمالي[399]. غير أن جلال أمين غرق هو أيضاً في السجالات بين الحداثة والأصالة، وفي النقد الذي طال حداثة عبد الناصر العلمانية وضرورة مقاومة الغرب ثقافياً[400]. لكن عمله الفكري الاقتصادي البحت غني جداً؛ فهو يشتمل على انتقاد الاقتصاد الماركسي وعلى مؤلفات عدة في الاقتصاد المصري، أحدها مخصص لضعف الدولة، وآخر حول الشخصيات العربية اللامعة. كما تطرق في مؤلفاته إلى العديد من الموضوعات الأخرى؛ منها موقف المثقفين العرب في مواجهة إسرائيل، العولمة الاقتصادية، عولمة القمع (في دراسة حول الولايات المتحدة، والعرب والمسلمين قبل وبعد 11 أيلول 2001) أو أيضاً أساطير التنمية ونفاق النظريات الاقتصادية حولها، بالإضافة إلى سيرته الذاتية بعنوان ما علّمتني الحياة. إننا إذن أمام شخصية قوية ومتعددة الوجوه، لم يحظ نتاجها الغزير بالقدر الكافي من الانتشار والتحليل.

مسيرة أخرى كانت تلك التي سلكها الاقتصاديان الفلسطينيان الكبيران يوسف الصايغ (1916 - 2004) وبرهان الدجاني (1921 - 2000). الأول هو ابن قِسّ بروتستانتي متواضع، قد عاش في لبنان وسورية؛ كان أستاذاً في الجامعة الأميركية في بيروت، وعضو منظمة التحرير الفلسطينية. ومع أن مؤلفاته ظلت لفترة طويلة مرجعاً هاماً، إلا أنها أصبحت اليوم في غياهب النسيان. وقد وضع أفضل كتاب من دون شك، يصف حالة الاقتصاد العربي في أواخر السبعينيات نشره في عام 1978 في مجلدين. يستعرض الأول بنيات الاقتصادات العربية وتطورها بلداً بلداً؛ أما الثاني، فيستخلص الاستنتاجات ذات الطابع العام التي قاده إليها الأبحاث في الاقتصادات القطرية، وهي استنتاجات يطلق عليها تسمية «محدّدات التنمية الاقتصادية العربية»[401]. إننا إذن أمام عمل دقيق، يتعلق بمجموع الاقتصادات العربية والتحدّيات التي يجب عليها أن تواجهها، بقدر ما يتعلق بكل بلد وبتطور التعاون العربي البيني. وبعد مضي سبعة وثلاثين عاماً على نشره، يظل هذا المؤَلَّف من دون نظير. فمع البعد الزمني الذي يفصلنا عنه، تظهر صوابية نظرته، وبخاصة كلما تكشَّفت صحة تشخيص نقاط ضعف السياسات الاقتصادية العربية.

وفي المجلد الثاني، يعدد الصايغ مطولاً التحديات التي تواجهها اقتصادات المنطقة لتحقيق تنمية مركّزة ذاتياً، عادلة وفعّالة اجتماعياً. وقد أقدم على جمع هذه التحديات في تسع طروحات رئيسة في المجلد الخاص بالمحدّدات. يتعلّق التحدي الأول بـ «مضمون التنمية وفلسفتها»، حيث يحذّر الكاتب من نظرة آلية ضيقة للتنمية، لا تأخذ في عين الاعتبار احتياجات السكان وآلية توزيع الدخل القومي؛ كما يحذّر من اتباع نهج مجزّأ للتنمية، لا يحترم الاحتياجات الاجتماعية وكرامة السكان. ويتعلق التحدي الثاني بالقوى الاجتماعية التي من شأنها إطلاق عجلة التنمية، حيث يشير المؤلف إلى خطر استبعاد السكان وخلق «طبقة جديدة» من القادة، تصبح هي بدورها طبقة مُستَغِلة. ويدور التحدي الثالث حول ضرورة تحقيق العدالة في إعادة توزيع الدخل بين المناطق والفئات الاجتماعية، من دون النيل من الفعالية الاقتصادية. أما التحدي الرابع، فهو تحدي التربية والمعضلات التي يواجهها في هذا الصدد مجتمع راكد (ومنها التركيز على الكمية على حساب النوعية؛ التعليم الشامل أم التعليم المهني التخصصي؛ التعليم للجميع أم التعليم للفئات الميسورة فقط). التحدي الخامس، الذي نادراً ما يُذكر في كتابات الاقتصاديين العرب، هو حيازة التقنيات (كيفية نشرها في الجسم الاجتماعي؛ أية تقنيات ينبغي اعتمادها، وكيفية تكييفها مع الاحتياجات المحلية).

يتمثل التحدي السادس بتحقيق الاستقلال الاقتصادي (الاعتماد على النفس) وتوزيع الموارد المتاحة بين الاستهلاك والاستثمار، وبين المتطلبات المدنية والعسكرية، فيما يتعلق التحدي السابع بالسكان والقوى العاملة، مما يطرح قضايا مختلفة مثل تحديد النسل؛ البطالة والبطالة المقنّعة القابلتان للتفاقم بفعل الخيارات التكنولوجية والاستثمارية الخاطئة؛ وهجرة الأدمغة التي تؤثر على العالم العربي بشكل خاص. أما التحدي الثامن، فهو تحدي حسن عمل الإدارة العامة، لأن المؤسسات ترى أن دورها يتوسع بسرعة ويتطلب كفاءة مهنية متزايدة في الوظيفة العامة، في حين أن الولاء للحزب أو لأعضاء الطبقة السياسية غالباً ما يكون في بعض البلدان المعيار الرئيس للتوظيف والارتقاء الوظيفي. وختاماً، التحدي التاسع والأخير الكامن في تطوير التعاون القطري بين العرب بموجب الإشكاليات التالية: ماهية المؤسسات اللازمة لتعزيزه، كيفية تسهيل حرية تنقل الأشخاص والسلع، وقبل كل شيء، كيفية وضع موارد الطاقة الهائلة المتاحة في خدمة جميع اقتصادات المنطقة؟

في مجلدي كتابه، يبيّن الصايغ كيف أن سياسات التصنيع في البلدان العربية كانت غير متّسقة، ومجزّأة وناقصة ومتردّدة، تحددها خاصة الرغبة في أن تظهر «حديثة» و«متقدمة»، أو الرغبة في الامتثال لأنموذج إيديولوجي محدّد مسبقاً[402]. وفي هذا المجال، فإن يوسف الصايغ هو واحد من الاقتصاديين العرب النادرين الذين اهتموا باعتماد سياسة حيازة التكنولوجيا، وكذلك بمسائل العدالة الاجتماعية، على المستوى الفردي كما على مستوى التفاوت التنموي بين المناطق المختلفة في كل بلد، والزيادة المفرطة في الاستهلاك الكمالي، لا سيما في الاقتصادات النفطية؛ إذ انشغل منذ البدء بقضايا البطالة وبالعمالة الناقصة، والركود التكنولوجي وغياب الابتكار، والتسلطية السياسية وغياب الديمقراطية التشاركية، وهي القضايا الكبرى التي ستؤدي إلى إطلاق الانتفاضات الشعبية عام 2011.

في عام 1961، كان يوسف الصايغ قد نشر الخبز مع الكرامة، وهو كتابه الأول لذي عاد عنوانه إلى الظهور مجدداً في شعارات المظاهرات عام 2011[403]. وقد وضع أيضاً مؤلفاً في التنمية العصيّة، نشر له عام 1991، وفيه يستعيد الموضوعات الكبرى لفكره الاقتصادي ويحذّر، في أعقاب انهيار الكتلة السوفياتية، من النيل من الإصلاحات الاشتراكية في البلاد العربية[404]. زد على ذلك، أنه يدافع فيه عن الحفاظ على الأفكار الاشتراكية، لأن تطبيقها السيّئ لا ينبغي أن يدين مبادءها الكبرى المتعلقة بالكرامة الإنسانية. ويرى الصايغ أيضاً أنه يمكن التوفيق بين مبادئ اقتصاد اشتراكي ووجود قطاع خاص متوسّع[405]. وفي هذا الكتاب، ينتقد من دون مجاملة كثيرين من الاقتصاديين العرب الذين ما إن شعروا بتغيّر الرياح حتى انتقلوا إلى المعسكر المقابل، إذ أصبح المناصرون المتحمسون للاشتراكية في السابق مدافعين حمسين عن الرأسمالية المعولمة الجديدة. تكمن المشكلة الكبرى بالنسبة إليه في القدرة على الخروج من آليات التبعية الاقتصادية لبناء اقتصاد مركّز ذاتياً بالاعتماد على القدرات الذاتية للدول العربية، لا سيما وأنها تتمتع بجميع العوامل الطبيعية المناسبة. وكما نرى، فإن الصايغ يمثل نمط المثقف الملتزم، القومي العربي والمناضل الفلسطيني، والاشتراكي الإنسانوي. إنه خبير اقتصادي رفيع المستوى، ولا يسعنا إلّا أن نأسف لأن نتاجه لم يحظ بتكريم أوسع، ولغياب أتباع جديين لنهجه في صفوف الجيل الشاب من الاقتصاديين، الميالين في غالبيتهم إلى الأفكار النيوليبرالية والذين قلّما يمتلكون معارف دقيقة حول مشكلات الاقتصادات العربية والعوائق التي تحول دون التعاون فيما بينها[406].

على عكس يوسف الصايغ، لم يكن برهان الدجاني من واضعي المؤلفات المرجعية الطابع في الاقتصاد العربي، ولكنّه ونظراً لغياب وحدة اقتصادية مأسسة كان المدافع الذي لا يكلّ عن الفوائد التي يمكن جنيها من تكامل الاقتصادات العربية فيما بينها وتطوير تكاملها. كتاباته العديدة حول هذه المسألة، جرى جمعها وطبعها عام 2004 في مجلدين، من قبل مؤسسة الدراسات الفلسطينية[407].

ثمة اقتصاديون عرب آخرون عديدون كانوا قد أنتجوا أعمالاً هامة ينبغي أن نذكرهم هنا. هذا هو الحال بالنسبة إلى عبد القادر سيد أحمد، وهو جزائري حذَّر في وقت مبكر من أضرار الاقتصاد النفطي والريعي[408]. إنه مؤسس ومدير دار النشر الباريسية Publisud، التي أصدرت العديد من الأعمال القيّمة، وقد مارس العمل الأكاديمي في فرنسا. وثمّة اقتصادي جزائري لامع آخر، هو أحمد هِنّي وهو الأستاذ الجامعي الذي كان قد شغل أيضاً منصب مدير إدارة الضرائب في الجزائر، قبل مغادرة بلاده إلى المنفى في فرنسا، على أثر اضطرابات الجزائر في التسعينيات، ليمارس التعليم هناك في جامعة أرتوا (آراس). يمزج هِنّي في عمله بنجاح بين الأنثروبولوجيا والاقتصاد، سواء في كتاباته عن الجزائر أو في تلك المكرّسة لنمو الاقتصاد العالمي الريعي الطابع الذي، حسب رأيه، يندرج الاحتجاج الإسلاموي فيه[409].

ولا بدّ لنا أيضاً أن نذكر محمود عبد الفضيل، الأكاديمي المصري المنخرط في قلب الحركة التقدمية والقومية العربية في آنٍ معاً، الذي وضع مؤلفاً مثير للاهتمام، يقدم فيه عرضاً شاملاً لمختلف تيارات الفكر الاقتصادي العربي في مواجهة المشكلات الكبرى التي اصطدمت بها المجتمعات العربية[410]. كما يستعرض الكتاب أيضاً تأثير المدارس الاقتصادية الخارجية في الفكر الاقتصادي العربي، وهو ما يقود مؤلفه إلى توصيف أزمة هذا الفكر. ومحمود عبد الفضيل أيضاً أحد الاقتصاديين العرب النادرين الذين تناولوا نجاحات تجارب بلدان جنوب - شرقي آسيا والدروس التي يمكن لاقتصادات المنطقة استخلاصها[411]. وقد يكون المؤرخ اللبناني مسعود ضاهر هو المفكر العربي الوحيد، الذي عمل على المقارنة بين تجربة اليابان في التنمية في عهد الإمبراطور المصلح (ميجي) في القرن التاسع عشر، وتجربة مصر في عهد محمد علي، التي بدأت قبلها بنصف قرن[412]. والجدير بالإشارة هو أن لهذا

المؤرخ اللبناني مؤلفات عديدة تمحورت بشكل خاص حول التاريخ الاجتماعي والطائفي في لبنان، وكذلك تاريخ الريف والصعوبات التي تواجه بناء الدولة الحديثة في الدول العربية. ولقد جلبت له أعماله العديد من الجوائز في العالم العربي وأعلى وسام أكاديمي ياباني.

وإذ نحن بصدد اختتام هذا الاستعراض السريع للفكر الاقتصادي العربي المعاصر، نشير إلى الأعمال الهامة في التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط التي صنَّفها تشارلز عيساوي (1916 - 2000)، وهو مصري هاجر إلى الولايات المتحدة، حيث اضطلع بمسيرة جامعية مرموقة[413]. ولا بدّ من الإشارة كذلك إلى أعمال أنطوان زحلان، وهو فيزيائي من أصل فلسطيني، ولد في حيفا عام 1928، لكنه عاش في لبنان. درّس لمدة طويلة في الجامعة الأميركية في بيروت، قبل أن يكرّس نفسه للعمل في الاستشارات الاقتصادية للمنظمات الدولية أو للحكومات العربية. تكمن أهمية عمله في البحث الدقيق عن أسباب الركود العلمي والتكنولوجي للمجتمعات العربية، على الرغم من انفتاحها على الحداثة الأوروبية منذ قرنين من الزمان. ويحدد زحلان في أعماله كل عوائق تطوير القدرات التكنولوجية المحلية، العائدة إلى عوامل عديدة، منها: هجرة الأدمغة، غياب تشجيع القدرات التقنية الخاصة بالهندسة الاستشارية المحلية ما يعود بالفائدة على الشركات الهندسية الاستشارية[414]، تشتّت الكفاءات العلمية التقنية المحلية النادرة[415]، سوء التخطيط الصناعي[416]... تشرح مؤلفاته كيفية تخطيط الانطلاقة الصناعية وإنجاحها، وكما تصف أوجه قصور السياسات العامة في مجال العلوم والتكنولوجيا. أحد كتبه الأخيرة، الصادر له في عام 2012، والذي عالج فيه العلاقة بين السيادة والعلم والتنمية في العالم العربي، يشكّل توليفة من المعارف التي اكتسبها المؤلف طوال مسيرته المهنية الطويلة المكرسة لهذه القضايا التي هجرها معظم الاقتصاديين العرب، وبخاصة أولئك المنتمين إلى جيل الشباب الذي يدرس منذ بضعة عقود في الجامعات الغربية التي تسيطر عليها الإيديولوجيا الاقتصادية النيوليبرالية[417]. وبعد اتفاقات أوسلو بين إسرائيل والفلسطينيين في عام 1993، كان زحلان هو من وضع خطة لتنمية الاقتصاد الفلسطيني في الأراضي المحتلة، التي كان من المفترض إخلائها من جانب إسرائيل.

وبهذا ينتهي هذا الاستعراض السريع للفكر العربي في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد حاولت هنا أن أنصف عدداً من المفكرين الذين كان نتاجهم على درجة من الأهمية حريّة بالاستعراض ولو بشكل مقتضب. ومن الواضح أن هذه البانوراما ليست شاملة بأي حال من الأحوال. فلكل تخصّص من العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا بدّ مستقبلاً من تكريس أبحاث مستفيضة من أجل تقديم مسح تفصيلي بالمؤلفات ومضامينها واتجاهاتها. ومن الواضح أن هذا الأمر لم يكن ممكناً في إطار هذا الكتاب. ولكن أقله، يدلّ الفصل الأخير هذا على أننا لا نواجه فراغاً فكرياً في مختلف التخصصات المطروقة. وهذا ما يتيح الانصراف إلى وضع خاتمة لهذا الكتاب، بعد أن عايّنا مختلف جوانب الفكر العربي.

الخاتمة
حيوية الفكر، تحلّل الشأن السياسي

أما وقد وصلنا إلى ختام هذا المسار في تعرّجات الفكر العربي وما يكتنف عليه من مادة ثمينة، فهل من الممكن استنباط محصّلة تفيد به، وإعداد توليفة للعلاقة القائمة بين السياسة والفكر في العالم العربي؟ هل الفكر الحداثي والمنفتح على البحث عن المبادئ الإنسانوية المشتركة (Universaux)، منذ أيام رفاعة الطهطاوي وحتى اليوم، هو المسؤول عما نشهده في المجتمعات العربية، منذ انطلاقة الانتفاضات الشعبية في العام 2011، من ظواهر ديكتاتورية وتقهقر تنموي وتفكك بُنْيَوي؟ هل ينبغي أن نضع البحث عن وحدة عربية مفقودة أو السعي إلى اشتراكية أكثر إنسانية موضع الاتهام؟ أم ينبغي أن نحمّل المسؤولية إلى مختلف أشكال الإسلام السياسي، وهي بعد أن بقيت هامشية إلى حدٍّ بعيد في الثقافة السياسية العربية المعاصرة، لم تكتف بغزوها وإغراقها، بل تسَلَّلت أيضاً إلى مستويات مختلفة من السلطة السياسية في معظم الدول العربية قبل أن تنحَطّ في الكثير من الأحيان إلى إرهاب متزايد الدمويّة؟

فلنتبصّر في تلك الهيمنة الفكرية لبعض المفكرين الذين دعَوْا جاهدين إلى اعتماد راديكالية إسلامية عصيّة على المماثلة بأي من المبادئ الإنسانوية المشتركة القابلة لتوحيد الجنس البشري، كحلّ ناجع لكافة مشكلات المجتمعات العربية. ألم تفرضها قنوات التأثير المادي القوية العائدة إلى الدول المصدّرة للنفط في شبه الجزيرة العربية وبالمؤسسات الأكاديمية الأورو - أميركية؟ أهي حقيقة انعكاس لعقلية عربية جماعية ولثقافة عربية إسلامية يفترض أنها غير قابلة للتغيير والتكيف بتطور الأزمنة؟ ألم يصبح انتشار الإسلامولوجيا[418] الأوروبية والأميركية الجديدة، المتركّزة حصراً على الإسلام السياسي، مصدر هيمنة اعتقالية الطابع، سبق لإدوار

سعيد أن ندّد بها، ولكنها باتت اليوم أكثر خطورة وشمولية مما كانت عليه في الماضي، نظراً لالتحاق العديد من الأنظمة العربية والكثير من المثقفين بها؟

إذا كانت هذه هي الحال، فإنَّ المسألة الأساسية التي تطرح نفسها هي مسألة الخروج من هذا النفق المظلم. إن بعض المفكرين الذين ذكرتهم في هذا الكتاب والذين درسوا تناقضات الفكر السياسي العربي، أدانوا الفكر التوفيقي، كونه قاد المثقفين التحديثيين إلى تقديم الكثير من التنازلات لأنصار جوهرانية ثقافية إسلاموية الطابع، ينظر إليها كالثابت السرمدي في بُنَى العقل العربي. ولكن الأحداث، التي طرأت منذ العام 2011، تظهر شبه انهيار التوافقات الاجتماعية التي سادت على حياة المجتمعات العربية منذ الاستقلال. وهو انهيار ناجم إلى حدّ كبير عن مطامح الحركات الإسلامية وعن أساليب مختلفة في توظيفها من قبل الأنظمة العربية هي نفسها، كما على يد القوى الإقليمية مثل تركيا، وعن الدّعم المباشر أو غير المباشر، الذي قدمته الدول الأوروبية والولايات المتحدة للبعض منها؛ وأخيراً عن صداها الإعلامية.

يظهر جلياً هذا الانهيار ميدانياً اليوم في كل من ليبيا وسوريا والعراق والسودان والصومال واليمن، ناهيك عن الجزائر في التسعينيات أو لبنان في الحِقبة الواقعة بين عامي 1975 و1990؛ وهو لا يزال قيد الاحتواء في كل من مصر أو لبنان، حيث تخضع كل من الدولتين لضغوط إرهابية شديدة يمكن عزو نشوءها إلى الصعود القوي منذ بداية القرن الماضي لحركة الإخوان المسلمين العابرة للدول، وهو ترافق مع ظهور المملكة العربية السعودية، وهي الدولة العربية الوحيدة التي تحمل اسم عائلة ما (آل سعود) وقد وضعت في علمها تديّنها بالإسلام عبر نص الشهادة مسطر برسم سيف.

لذا، فإن الفكر السياسي العربي بشكله الإصلاحي الديني أو القومي، المعادي للإمبريالية والتقدمي، يبدو لي بريئاً من الانزلاق الإيديولوجي الكبير نحو مختلف أشكال الإسلام السياسي. يمكن للمرء بالتأكيد أن ينتقد في الفكر العربي التحديثي تميزه بمثالية مفرِطة وبإيمان ساذج بعض الشيء في حتمية معنى الصيرورة البشرية التي لا بدّ أن تقود لا محالة الشعوب المستعمَرَة سابقاً إلى التحرّر، سواء من الاستعمار والاستعمار الجديد أو من القوى الداخلية الرجعية والمعادية للحداثة. وهذا ما فعله أصلاً الفكر النقدي العربي، الذي تطوّر بشكل كبير

ولم يخبُ بعد. إلا أن المشكلة تكمن في افتقاره إلى المنظورية نظراً لتمحور الأبحاث الأكاديمية منذ عقود عدة حول الخصوصية الهويتية العربية - الإسلامية القاعدية المفترض ثباتها منذ زمن النبي في المدينة المنوّرة والتي يفترض أنه تمّ انتهاكها على يد الحداثة والعلمانية.

مِمّا يؤسف له كما رأينا في الفصل السابق هو أن مسألة امتلاك العلوم والتكنولوجيا لم تحتل مساحة أكبر في الفكر العربي، بخاصة في العقود الأخيرة، على الرغم من واقع أن اثنين أقلّه من كبار الاقتصاديين العرب (يوسف الصايغ وأنطوان زحلان) كانا قد قدّما تحليلات صائبة للغاية في هذه القضية ووصفوا العلاجات لهذا الركود التكنولوجي في المجتمعات العربية. وباعتقادي أن غياب الاهتمام بهذه القضايا هو نتيجة لعاملين يتضافر تأثيرهما في تمحور الطاقات الفكرية حول المسائل الدائرية، العقيمة والتافهة ذاتها، المتعلقة بالتأكيد التكراري على الأصالة والخصوصية الحضاريتين (خصوصية الحضارة الموصوفة بالعربية - الإسلامية) من جهة؛ ومن جهة أخرى، غزو الإيديولوجيا الاقتصادية النيوليبرالية التي ترفض التفكير في التكنولوجيا كمتغير رئيس في التنمية التي ما هي في نظرها إلّا نتيجة لحرية حركة السوق وحرية المبادرة للقطاع الخاص وحدها. زد على ذلك، أن الطلاب العرب على عتبة القرن الحادي والعشرين يتلقّون تعليماً جامعياً مشبعاً كلياً بهذه الإيديولوجية السطحية، وحتى الضارة[419].

إن المشهد السياسي المؤلم اليوم الذي تتكشّف عنه معظم المجتمعات العربية هو أكثر من أي وقت مضى مشهد المواجهة بين فكر منفتح ونقدي، علماني وضعي في الأساس، يضاف إليه فكر الإصلاحية الدينية المتنورة، الذي يستمد جذوره من جهود الأسلاف الكبار في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين من جهة، ومن جهة أخرى، فكر مغلق معلّب في مِخْيال تراث لاهوتي - سياسي هائم في العهود الأولى للإسلام، التي ينبغي في نظره أن تُبعث من جديد. ولفرط ما نوقش اللاهوت وخصوصية الإسلام منذ نصف قرن مروِّجاً لمثل هذه المناقشات في جميع الأوساط الأكاديمية والإعلامية في البلدان الأوروبية والولايات المتحدة، كما في العالم العربي، فإن المشهد السياسي اليوم مُكتَسح تماماً من قبل هذه المناقشات. ولقد سمحت الانتفاضات الشعبية العربية التي انفجرت في العام 2011 ضد الظلم الاجتماعي والإقصاء وتفشّي البطالة وفساد القادة واستبدادهم، لقوى «المكارثية الدينية» التي سبق أن ندّد بها مفكر من عيار ياسين الحافظ عام 1965،

بالانقضاض على السلطة في الدول التي لم يعد بالإمكان إيقاف الموجة الثورية الجديدة فيها[420].

ولقد أدّى هذا التطور إلى تشجيع جميع الانجرافات «المذهبية»، وخصوصاً بين السّنة والشيعة بمذاهبها المختلفة، وإلى تعبئة قبلية محتَضِرة كانت تميل إلى الاندثار بتأثير من التحديثات الاقتصادية، حتى وإن ظلّت محدودة الأثر. ولا بدّ من التوقف بوجه خاص عند كل من التغيّرات الاجتماعية العميقة، والتوسع المديني العشوائي الضخم و«ترييف» المدن، وهي تغيّرات أصابت كل المجتمعات العربية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. إن زوال البيئة الريفية التقليدية والتحول الكبير للاقتصادات العربية خلال نصف القرن الأخير في إطار دول مجزأة نتجت عن ترتيبات استعمارية، هما العنصران اللذان سمحا بكل الانجرافات العنيفة التي نشهدها منذ نهاية عام 2003، انجرافات تورطت فيها القوى الغربية إلى أبعد الحدود، كما في الحالات الصارخة في كل من العراق وسوريا وليبيا. من جهة أخرى، وكما رأينا، فقد حال هيمنة الاقتصاد الريعي والاقتصاد الإقطاعي الطابع والوراثي الجديد دون التحول الإيجابي للاقتصادات العربية.

إذن لا يتعلق الأمر هنا بخصوصية أنثروبولوجية عربية أو إسلامية لأن أوروبا وآسيا وأميركا اللاتينية شهدت جميعها انجرافات وهزات مماثلة على الصعيد الديموغرافي والجغرافي، وعلى نطاق أوسع من تلك التي شهدتها المجتمعات العربية وأعني بها النازية والفاشية في أوروبا خلال حِقْبة ما بين الحربين العالميتين؛ وكذلك الحرب الأهلية الروسية الشرسة والدموية بعد الحرب العالمية الأولى ومن ثم استيلاء الشيوعيين على السلطة في كل من الصين وفيتنام ونصف شبه الجزيرة الكورية، وكذلك في كوبا، على قاب قوسين أو أدنى من سواحل الولايات المتحدة - مما تسبب في موجة من الانقلابات العسكرية الفاشية في أميركا اللاتينية والوسطى في السبعينيات من القرن الماضي تحت نفوذ عمل الولايات المتحدة، وقيام حركات مسلحة مضادة من مختلف الألوان الإيديولوجية (التوباماروس، الدرب المضيء، فارك - القوات المسلحة الثورية الكولومبية - إلخ). نجد الظاهرة نفسها في كل من إندونيسيا والباكستان أو ميانمار حيث قامت الانقلابات العسكرية وأنظمة استبدادية وقمعية. وعند استعراض أعمال العنف هذه، يجب علينا أيضاً أن ندرج جرائم الإبادة الجماعية التي اجتاحت إفريقيا جنوب الصحراء، وكذلك الإبادة الجماعية في كمبوديا، وحرب انفصال بنغلاديش عن

باكستان، وثورة التاميل الطويلة في سري لانكا، والثورة الثقافية في الصين، والحربين في أفغانستان (1979 - 1989 و2001 إلى الآن) اللتين قادتا إلى ولادة تنظيم طالبان.

إن الهزّات العنيفة التي يشهدها العالم العربي منذ عدة عقود لا بدّ وأن تُفسّر أيضاً في هذا السياق. كما هو الحال بالنسبة إلى سلسلة الانقلابات العسكرية (أو محاولات الانقلابات) التي حدّدت معالم تاريخ الدول العربية منذ الاستقلال والحروب العربية الإسرائيلية، والاضطرابات الطويلة الدامية في لبنان ما بين عامي 1975 و1990، التي خاضتها المليشيات المحلية والجيش السوري والجيش الإسرائيلي وحركات المقاومة الفلسطينية المسلحة التي كانت تريد تحرير الأراضي التي تحتلها إسرائيل انطلاقاً من لبنان؛ وكذلك أيضاً اضطرابات الجزائر التي تلتها مباشرة ما بين عامي 1992 و2000، وأخذت طابع حرب طاحنة بين الجيش ومختلف الفصائل الإسلاموية المسلحة؛ وكذلك الحرب التي خاضها العراق ضد إيران (1980 - 1988) بمختلف عواقبها المأسوية (غزو الكويت في 1990، حرب تحرير هذه الإمارة النفطية على يد ائتلاف عسكري هائل بقيادة الولايات المتحدة في عام 1991). وفي أعقاب هذه الحرب، تَمَّ توقيع اتفاقيات أوسلو بشأن فلسطين في عام 199، التي لم تؤد إلى حصول الشعب الفلسطيني على حق تقرير المصير، وإنما إلى تزايد توسّع المستعمرات الاستيطانية الإسرائيلية في الأراضي المحتلة. وفي أيلول 2001، أدت الهجمات الإرهابية الدامية في نيويورك وواشنطن، المنسوبة إلى الحركة الإسلاموية المعروفة باسم تنظيم القاعدة، إلى غزو أفغانستان في العام نفسه والعراق في عام 2003، من قبل القوات الغربية تحت راية حلف شمال الأطلسي في الحالة الأولى، وتحت راية الولايات المتحدة في الحالة الثانية؛ وأخيراً التدخل العسكري الفرنسي - الإنجليزي المباشر والواسع في ليبيا في عام 2011، وبشكل غير مباشر في سوريا، العام نفسه، بدعم من جامعة الدول العربية، وبخاصة من قطر والسعودية، بالإضافة إلى تركيا.

يصعب للمرء أن يتصوّر عواقب هذه الهزّات المتعاقبة العنيفة التي انتهت في أماكن كثيرة من العالم العربي إلى تفكيك المجتمعات المعنية، وأفقدتها أية قاعدة مرجعية عقلانية وتوافقية. في مثل هذا البحر المتلاطم، تابع الفكر العربي الإصلاحي (الديني أو العلماني) طريقه. وقد دفع بعض مفكريه حياتهم ثمناً للدعوة إلى التحرر من إيديولوجيا الإسلام السياسي، التي أصبحت على نحو متزايد عبئاً ثقيلاً وجَبْريّاً

على حياة المجتمعات العربية. ولا تتمثل مشكلة الفكر العلماني أو الحداثي الرئيسة عدم تطابقه مع واقع العالم العربي، بل على العكس من ذلك، إنني أعتقد أنه حدّد بشكل دقيق المعضلات والتحديات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية. في الواقع، إن قصور منظوريته هو الذي أصبح شبه كامل في الساحة الإعلامية والأكاديمية العربية والغربية، وهذا ما يخنقه ويحجبه من دون شك لمصلحة مجادلات لاهوتية - سياسية حصرية الطابع، وهي المتكررة والدائرة في الحلقات المفرغة. فهذه النقاشات ما تزال رائجة بشكل متواصل - إيجاباً أم سلباً - وهي توفّر دائماً غطاءً دعائي الطابع لمختلف الحركات الإسلاموية وقادتها، بوصفها القوة السياسية والاجتماعية الرئيسة في العالم العربي. وما الشأن هنا سوى حلقة مفرغة تتجدد تلقائياً وذاتياً.

وبناء على ما تقدم، وبعيداً عن الخوض في الجدل الدائر حول وجود إسلام سياسي «معتدل» وهو المصدر المفترض الوحيد لحداثة يمكن تبنّيها في مواجهة الإسلام «الراديكالي»، نطرح السؤال التالي: ألم يَحِنْ بعد الوقت لنعي النتائج الكارثية التي أدّى إليها توظيف الشأن الديني واستغلاله في الإدارة السياسية للمجتمعات العربية وذلك منذ عهد «الفتنة الكبرى» في القرنين الأولين للحضارة العربية - الإسلامية، وحتى النصف الأخير من القرن المنصرم؟ وإن شئنا الاطلاع على تاريخ المسيحية في الغرب في هذا المجال بالتحديد، لوجدنا أن استغلال الشأن الديني لم يأت فيه بنتائج أفضل من تلك التي حلّت بالعالم العربي. إذ تمثلت في أوروبا التجاوزات المفرِطة للسلطة الزمنية التي أناطت البابوية نفسها بها في إقبال محاكم التفتيش دون هوادة على مطاردة «المهرطقين» وفي نزاعات وخصومات بشأن الخلافة البابوية والثراء الفاحش للكنيسة، التي ذهبت في غلوّها حدّ بيع «صكوك الغفران» التي تتيح دخول جنان الخلد، وهذان عاملان قادا إلى الثورة البروتستانتية وإلى مئة عام من حرب أهلية لا انقطاع فيها بين الكاثوليك والبروتستنت، مزّقت المجتمعات الأوروبية، وكذلك إلى قرنين آخرين من الزمن للتوصل إلى تهدئة الخواطر وتجاوز هذه الخلافات المستعصية من خلال إقامة الدَّنْيَوَة (أي العلمانية) التدريجية للمجتمعات، ثم علمنة المؤسسات السياسية التي تتولى شأنها العام[421].

وفيما يتعلق بمشروع إقامة دولة لليهود في فلسطين، فإن تقويماً موضوعياً يُظهر حدوده بشكل واضح. فمن جهة المؤمنين من اتباع هذا الدين فشلت إسرائيل حتى في جذب سوادهم الأعظم؛ بل إن العديد من اليهود، المتدينين والعلمانيين،

عارضوا حتى مبدأ إنشاء تلك الدولة، ولكن أصواتهم، شأنها في ذلك شأن أصوات العرب غير المُعبئين خدمةً للمطامح السياسية - الدينية، تُكافَح بقوة وتُهَمش في البحث الأكاديمي كما في وسائل الإعلام. أما من جهة ضحايا هذا المشروع، فإن الأعمال العنفية التي كابدها الشعب الفلسطيني والآلام التي عاناها منذ ثلاثة أرباع القرن حتى اليوم هي مخالفة لأبسط مبادئ الإنسانية وتبقى في أية حال مناقضة لكل مبادئ القانون الدولي والقانون الإنساني. إلى هذا، لا بدّ من إضافة عشرات الآلاف من ضحايا الحروب الكبرى بين العرب وإسرائيل (1948، 1956، 1967، 1973) والمعاناة التي فرضت على الشعب اللبناني واللاجئين الفلسطينيين في لبنان بين عام 1968، تاريخ أول هجوم كبير للجيش الإسرائيلي على هذا البلد، وعام 2006، حرب الثلاثة والثلاثين يوماً من القصف المكثّف برّاً وبحراً وجوّاً، في محاولة للقضاء على حزب الله.

وإذا ما انتقلنا إلى شبه الجزيرة الهندية، خارج العالم العربي، ولكن حيث ازدهر الإسلام وأُقيمت السلطنات ومن بينها إمبراطورية المغول (1556 - 1857)، فإن إنشاء باكستان عبر انفصال جزء من الهنود المسلمين عن الهند، لم يضمن ازدهاراً ولا سلماً أهلياً أكبر لهذه الدولة، التي تطبق نسخة متصلّبة من الشريعة الإسلامية؛ كما أنه لم يستطع اجتناب الانفصال الدامي عن دولة باكستان لإقليم البنغال الذي أصبح دولة بنغلادش.

لذلك فلقد حان الوقت للكفّ عن استغلال الأديان التوحيدية الثلاثة، الذي سبّب البؤس للكثير من الشعوب، من دون أن يضمن السِّلم الأهلي في البلدان التي أرادت «إعادة أسلمة» أخلاقها وتشريعها بما يتوافق وأنموذج أصالة الهوية - التي أصبحت سلعة فكرية مطلوبة بسبب النجاحات الأكاديمية أو الإعلامية التي يمكن أن تؤمنها لمن يخوض فيها. وبموازاة ذلك، يمكن أن نلاحظ الثروات المادية المتفلّتة من كل ضابط أو رادع، التي جرى مراكمتها في العالم العربي[422]، وفي أوروبا والولايات المتحدة، عبر اختلاس العوائد النفطية، في حين أن الفقر والإقصاء والأمية والبطالة الجماعية وفقدان التمكّن من العلوم والتكنولوجيا، هي من بين العوامل التي تساهم في انتشار التربة الخصبة لنشوء الحركات العدمية العنيفة وتناميها، وهي تدّعي أنها إسلامية، «أصلية» استكمالاً لتفكيك المجتمعات العربية. وهذه الحركات المزودة بالأسلحة والموارد المادية، يجري تحريكها بشكل مخجل وفاضح في مشاريع الهيمنة السياسية الإقليمية والدولية.

إنه إذن نداء أوجهه هنا إلى جيل الشباب من العرب، في بلدانه أو في المهجر، إلى أن يتحرر من القيود الفكرية التي تمّ سجنه فيها على يد أنصار الإعجاب بالإسلاموية، وكارهو الإسلام العنصريون من جهة أخرى، وقد تسلّح كل منهم بسردياته النمطية التبريرية. إذ يجد الأولون في حركات الإسلام السياسي بديلاً عن اختفاء الرومانسية و«الغرائبية» العالم - ثالثية، التي حلّ محلها الانبهار الرهيب بالحركات الإسلاموية اللاهوتية - السياسية المسلحة، الراديكالية الطابع دينياً والمعادية تماماً للحداثة. أما الآخرون فإنهم يستطيعون، أمام الجرائم الإرهابية التي ترتكبها هذه الحركات، العودة بكل راحة ضمير إلى التقاليد العنصرية الأوروبية الكبرى، التي ترى وجود عالماً آرياً نقياً وأكثر رفعة وسموّاً في مقابل عالم سامي يجسده الإسلام والقبلية العصبيَّيْن على أي نوع من الحداثة. وإذا كانت أطروحة هنتنغتون (Huntington) عن صدام الحضارات، قد لاقت مثل هذا الرواج الإعلامي والأكاديمي، فذلك لأنها جاءت لتزوّد بإطار نظري شبه - أكاديمي إيديولوجية العنصرية القديمة التي عرفها القرن التاسع عشر الأوروبي.

ولهذا السبب، فإن طريق الخلاص الوحيد بالنسبة إلى الثقافة والفكر العربيين، تتمثل في الخروج من هذه الإشكاليات الأنموذجية الفكرية غير الصحية والمفتقِرة إلى الآفاق، لكي يتمكنا أخيراً من التفكير بهدوء في وسائل تنمية اقتصادية واجتماعية حقيقية، لا تكون نابعة من نماذج الأنثروبولوجيا الدينية ذات المضمون الجوهراني الفتّاك أو الطرق النابعة من أنموذج الاقتصاد النيوليبرالي المتجسد في الوصفات الجاهزة التي تعدّها البيروقراطيات الاقتصادية والمالية الدولية الكبرى. غير أن سلوك مثل هذا الطريق يقتضي تركيزاً مكثفاً لجهود جماعية جديدة هادفة إلى وضع موضع التطبيق سياسات تسارع القضاء على الأمية والتركيز في الدرجة الأولى إلى المجتمع الريفي المحروم وإلى السكان الفقراء في المدن الكبيرة، وبالتالي إلى وضع حدّ للنيوليبرالية التي عززت الاقتصاد الريعي، ووسعت رقعة البطالة وخلقت فروقاً اجتماعية ذات اتساع استثنائي، باتت تنمّي أحقاداً عميقة، تدفع إلى الهروب نحو الأمام، نحو الألفيات الواعدة بعصور ذهبية قادمة، تستند إلى الشأن الديني كيفما اتفق[423]. وهذا ما تستغله الحركات الإسلاموية الراديكالية وهي في الحقيقة ليست إلّا وسيلة فتاكة في أيدي من ينفذون مشاريع «هيمنة» إقليمية أو دولية.

لقد حان الوقت أيضاً لأن يتساءل المثقفون العرب، متجاوزين خلافاتهم

الإيديولوجية التي كثيراً ما تستنسخ، بالنسبة إلى البعض منهم، خلافات ناتجة عن أطماع الدول المؤثرة في منطقة الشرق الأوسط، على أسباب عدم قدرة مجتمعاتهم على ولوج عالم العلم والتقنيات، في حين أن الكثير من الشعوب الأخرى، التي عانت من الاستعمار، تمكنت من بلوغ ذلك. زد على ذلك، أن العالم العربي يملك ما يكفي من الثروات الطبيعية والمادية لكي لا يضطرّ أن يستجدي باستمرار الاستثمارات الدولية ومساعدة المؤسسات المالية الدولية، التي تهيمن بيروقراطيتها على الأجهزة الحكومية العربية إلى حد كبير.

ينبغي أخيراً أن يستنكر الشباب العربي مناورات استعراض القوة التي تنخرط فيها بعض الدول العربية المالكة للثروة النفطية، بالإضافة إلى بعض الدول الإقليمية الهامة، ناهيك بالطبع عن الحضور الكلّي السياسي والعسكري لدول الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة. في سياق هذه الأفكار نفسه، يتعين على الجامعات العربية أن تعمل على إعادة تركيز برامجها وعلى الاستحصال على موارد مالية كافية من أجل الاطلاع على احتياجات مجتمعها والعديد من الفئات والطبقات المحرومة في المناطق الريفية كما في المناطق الحضرية، أو من أجل تخريج أصحاب المهارات التقنية والعلماء المختصين الذين لا بدّ من تكييف معارفهم وفاقاً للاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية الحقيقية للمجتمع. وينبغي على الجامعات العربية كذلك أن تعمل على تجديد المعارف حول مختلف جوانب الفكر العربي وتعميقها - وهي معارف مُتجَاهلَة إلى حد كبير حالياً، استعرضتها في هذا الكتاب.

لقد استعادت انتفاضات العام 2011 وحدة الوجدان العربي؛ لكن الثورات - المضادة التي تلتها أوجدت في كل مجتمع مشكلات العنف وشجعت الهويات الفرعية القاتلة، الإقليمية والقبلية والطائفية والمذهبية، نجحت آنياً في تحطيم هذه الوحدة. إن مستقبل العالم العربي يظل اليوم، وأكثر من أي وقت مضى، مجهولاً كبيراً. ولهذا ينبغي أن يتركّز الفكر العربي في المستقبل على البحث عن سبل الوصول إلى الاستقلال الفلسفي، القادر وحده على السماح ببناء نظام إدراك للعالم متّسق مع تطوره ومع المكانة التي تريد المجتمعات العربية أن تحتله فيه. وبالفعل، سبق أن قام العديد من المفكرين، كما رأينا، باستكشاف هذه القضية. لذا يكون من المناسب الخلاص من مختلف السرديات النمطية التي يجري تداولها بشأن العالم العربي وعلاقته بالدين. ولا بدّ في هذا المضمار من أن نقضي على الانفصام في مواجهة «الحضارة الأورو - أميركية»، وهي محطّ الإعجاب والكره في

الآن نفسه، وذلك لفتح المجال النفسي أمام حركة واسعة وديناميـة من إعادة بناء الفكر، بكل جوانب ثرائه وفي الأطر الاجتماعية للذاكرة التاريخية، المحجوبة الآن بتأثير من العواقب المالية للريع النفطي واستخدامها لمصلحة نزعة محافظة دينية متطرفة، لاغية للحرية.

هذا هو إذن ما ستكون عليه مهمة الأجيال العربية الشابة في المهجر كما في بلدانها. يمكن للمرء أن يأمل، علاوة على ذلك، نظراً لاتساع الحروب الأهلية العربية بلونها المذهبي والديني المتزايد، أن ينال التعب من طبيعة المناقشات والاتهامات ذات الطبيعة الدينية والمذهبية، مما يسمح ببذل المزيد من الجهد من أجل التفكير بمستقبل مختلف، خارج أغلال النقاشات اللاهوتية - السياسية المحمومة أو الآجندات الأورو - أميركية والإسرائيلية الخاصة بالعالم العربي والرغبة المجنونة الشريرة لإعادة تشكيله، وهي رغبة لم تتوقف منذ انهيار السلطنة العثمانية[424]. وفي مواجهة الكيانين الضخمين، تركيا وإيران في الشرق الأوسط، فإن تجزئة المجتمعات العربية - على الرغم من كل الروابط الثقافية والتاريخية التي توحّد في ما بينها - أصبحت آلية مستديمة ذاتياً، لا تزال تنتج المزيد من أعمال العنف والفتن، كما والتدخلات الخارجية للقوى الإقليمية والدولية في رسم المصير المأسوي لهذه المجتمعات.

إن زمن استعراض محصّلات الفكر العربي المعاصر الغنية وتقييمها ينبغي مستقبلاً أن يتم خارجاً عن التعاليم الأكاديمية للمؤسسات الجامعية الأورو - أميركية الكبيرة أو وسائل الإعلام المؤثرة ذات التمويل النفطي، المسَخَّرة لمصالح بعض الدول العربية ذات الطابع الوراثي ولمصالح السياسات الأوروبية - الأميركية. هذا ما حاولت أن أقوم به في هذا الكتاب، أملاً بفتح الطريق أمام الأجيال الشابة للتحرر من الأغلال الثقافية والسّرديات النمطية المبتورة عن وقائع الفكر العربي، في علاقاته المعقدة مع المناورات القاسية للجغراسية الإقليمية والدولية. إن العيش بكرامة في مجتمعات منتجة وعصرية، يجب أن يكون الهدف الرئيس، القادر وحده على إنهاء أعمال العنف الداخلية في كل قطر وبين الأقطار العربية، وإنهاء الهجرة المرّة للعرب الذين يختارون اجتياز البحر المتوسط في أحلك الظروف حيث يموت بشكل مأسوي عدة آلاف منهم سنوياً.

إن انتفاضات العام 2011 قد مهّدت الطريق لمثل هذا التغيير، وقد عاكستها على الفور رياح مختلف أنواع الثورات - المضادة مع رَكْبِها من التدخلات الخارجية

الإعلامية والعسكرية والأكاديمية. ولذلك فمن المناسب متابعة السير في هذا الطريق الشاق العظيم، والمعزَّز بدروس الخبرة المكتسبة، من أجل إعادة بناء مجتمعات تقوم على العدالة الاقتصادية والاجتماعية والوصول إلى حالة تشغيل كامل للقوى العاملة، ومكافحة الفساد، وامتلاك العلم والتقنيات، ورفض التدخل الخارجي. وهذا ما حققته مجتمعات أخرى غير أوروبية، كانت هي أيضاً في الماضي ضحايا لأبشع أنواع الاستعمار. ولهذا السبب، أدعو إلى استعادة الشعور بكرامة الإنسان في المجتمعات العربية وتطوير ما يسمّى الـ«ذكاء الجماعي» النشط، كما كان الحال خلال الحِقبة المنسية من النهضة المعاصرة (1850 - 1950)، والذي سيتيح أخيراً العمل على تحقيق تغيير نوعي وإيجابي، لا رجعة عنه، في طرق التفكير وبناء مستقبل مختلف، ينهي دينامية فشل المجتمعات العربية، تلك الدينامية المؤسفة التي وصفتها بإسهاب في الطبعات المتتالية من كتابي انفجار المشرق العربي. لهذا يتعين على الفكر العربي، اليوم أكثر من أي وقت مضى، كسر جميع القيود الفكرية والفلسفية والسياسية التي حاصرته طوال نصف القرن الأخير.

لقد انبثقت هذه الأخيرة عن قيود أكثر قدماً تعود إلى انهيار السلطنة العثمانية والتجزئة إلى كيانات عربية فرضتها القوى الاستعمارية بعد الحرب العالمية الأولى، ناهيك عن النتائج الكارثية لانفجار الريع النفطي خلال الجزء الأخير من القرن العشرين. إن الانتصار على الإرهاب، الذي يدّعي كذباً الانتساب إلى الدين الإسلامي، لن يكون بالإمكان تحقيقه إلّا من داخل المجتمعات العربية، عبر تغيير النماذج الفكرية العقيمة التي تتغذى منها كافة الانجرافات ذات الطبيعة الاستبدادية والتسلطية على شقيّ المشرقي والمغربي من البحر الأبيض المتوسط، والتي تحاول تجميد وتعطيل الفكر العربي، عن طريق إخفاء أو تهميش الأوجه العديدة والغنية للفكر النقدي العربي، كما وجميع الجهود المبذولة في هذا الفكر لبناء نظام معرفي متماسك، وهذا ما حاولت أن أعرضه في هذا الكتاب.

بيروت، 28 كانون الثاني/يناير 2015

المراجع العربية

إبراهيم صنع الله، ذات، دار المستقبل العربي، القاهرة 1992.

إبراهيم عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيات المستوردة، منشورات الدار العربية للعلوم ناشرون/ دار الأمان، الرباط/ بيروت 2010.

أبو زيد نصر حامد، التفكير في زمن التكفير. ضد الجهل والزيف والخرافة، سينا للنشر، القاهرة 1995.

أذن زكريا، جريمة البخاري، رياض الريس للكتب، بيروت 2002.

أركون محمد، الإسلام: نقد واجتهاد، دار الساقي 1990.

أركون محمد، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987.

أركون محمد، الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت 1998.

أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقي، بيروت 1991.

الأشرف مصطفى، الجزائر الأمة المجتمع، القصبة للنشر، الجزائر 2007.

الإبراهيم بدر، «داعش والوهابية والتكفيرية: الاختلاف والتشابه»، جريدة الأخبار، بيروت، 3 أيلول/سبتمبر 2014.

أمين أحمد، حياتي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1961 (ط4).

أمين أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية،

القاهرة 1965.

أمين جلال، المشرق العربي والغرب. بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1979.

أمين جلال، خرافة التقدم والتخلف - العرب والحضارة الغربية في مستهل القرن الواحد والعشرين، دار الشروق، القاهرة 2009.

أمين جلال، فلسفة علم الاقتصاد. بحث في تحيّزات الاقتصاديين وفي الأسس غير العلمية لعلم الاقتصاد، دار الشروق، القاهرة 2008.

أمين حسين أحمد، دليل المسلم الحزين إلى مقبض السلوك في القرن العشرين، القاهرة، دار الشروق، 1983.

أمين سمير، أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1985.

الأنصاري محمد جابر، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1996.

إيفلاند ويلبر كران، حبال من رمال. فشل أميركا في الشرق الأوسط، دار المروج، بيروت 1982.

بطاطو حنا، الطبقات الاجتماعية، والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1990.

بطاطو حنا، فلاحو سوريا، أبناءُ وجهائهم الريفيين الأقل شأناً وسياساتهم، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت 2014.

بلان بيار، الشرق الأوسط. السلطة والأرض والمياه، دار العلوم العربية، بيروت 2016.

بلعيد الصادق، القرآن والتشريع. قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز المنشورات الأكاديمية، تونس 2000.

التريكي فتحي، فلسفة العيش سوياً، دار الثقافة العربية، القاهرة 2008.

الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار

البيضاء، 1986.

الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت 1984.

الجابري محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1980.

جبّور جورج، العروبة والإسلام في الدساتير العربية، دار الرها، حلب 1993.

جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979.

جعيط هشام، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 2008.

جعيط هشام، الفتنة الكبرى جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 2000.

جنبلاط كمال، من أجل لبنان، الدار التقدمية، المختارة، 2002.

الحافظ ياسين، حول بعض قضايا الثورة العربية، دار الطليعة، بيروت 1965.

حربي محمد، جبهة التحرير الوطني الأسطورة والواقع في الجزائر 1954 - 1962، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1983.

حسين طه، الأيام، دار المعارف، القاهرة.

حسين طه، مذكرات طه حسين، دار الآداب، بيروت 1967.

حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1939، مؤسسة نوفل، بيروت 1991.

حوراني ألبرت، تاريخ الشعوب العربية، ترجمة كريم عزقول، مؤسسة نوفل، بيروت 2012.

خالد محمد خالد، أفكار في القمة. إلينا... يا من أتعبكم الظلام. مكتبة وهبة، القاهرة، 1962.

خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، دار النيل للطباعة، القاهرة 1950.

خالد منصور، السودان. أهوال الحرب... وطموحات السلام. قصة بلدين، دار التراث للنشر، لندن 2003،

خالد منصور، جنوب السودان في المخيلة العربية. الصورة الزائفة والقمع التاريخي، دار التراث للنشر، لندن 2000.

خليل خليل أحمد، موسوعة أعلام العرب المبدعين، المؤسسة العربية للإعلام والنشر، بيروت 2001.

خوري رئيف، الفكر العربي الحديث. أثر الثورة الفرنسية في توجهه السياسي والاجتماعي، دار المكشوف، بيروت 1973 (الطبعة الثانية).

خوري رئيف، حقوق الإنسان. من أين وإلى أين المصير؟ منشورات مجلة الطليعة، بيروت 1937.

الدجاني برهان، كتابات في الاقتصاد، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت 2004.

دندشلي مصطفى، حزب البعث العربي الاشتراكي 1940 - 1963، إيديولوجيا وتاريخ سياسي، دون ذكر الناشر، بيروت 1979.

الدوري عبد العزيز، التكوين التاريخي للأمة العربية. دراسة في الهوية والوعي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1984.

الدوري عبد العزيز، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة، بيروت 1969.

الرازق علي عبد، الإسلام وأصول الحكم، دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني - مكتبة الإسكندرية، طبعة عام 2011.

الرزاز منيف، التجربة المرّة، دار غندور، بيروت 1967.

الرصافي معروف، الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، منشورات الجمل (Al-Kamel Verlag)، مدينة كولونيا 2002.

رودنسون مكسيم، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية 1998.

الريحاني أمين، القوميات، مجلدان، دار الريحاني للطباعة والنشر، بيروت 1956.

الريحاني أمين، ملوك العرب، رحلة في البلاد العربية، دار الجيل - بيروت، الطبعة الثامنة - 1987

زحلان أنطوان بنيامين، البعد التكنولوجي للوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1981.

زحلان أنطوان بنيامين، العرب وتحديات العلم والتقانة. تقدّم من دون تغيير، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت 1999.

زحلان أنطوان بنيامين، حيازة القدرة التكنولوجية. دراسة عن المؤسسات الاستشارية ومؤسسات المقاولات العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990.

زحلان أنطوان بنيامين، صناعة الإنشاءات العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985.

زيادة خالد، المسلمون والحداثة الأوروبية، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 0

زيادة خالد، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا ، منشورات رياض الريس، بيروت 2010.

زيادة خالد، حكاية فيصل، دار النهار، بيروت 1999.

زيدان يوسف، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، القاهرة 2009.

زين الدين نظيرة، السفور والحجاب، مطابع قوزما، بيروت 1928.

الزين زين نور الدين، نشوء القومية العربية مع دراسات تاريخية في العلاقات التركية - العربية. دار النهار بيروت 1968 (عدة طبعات متلاحقة).

سعيد إدوار، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 2003.

السمان غادة، ليلة المليار، منشورات غادة السمان، بيروت 1986.

السيف توفيق، حدود الديمقراطية الدينية، دار الساقي، بيروت، 2008.

شحرور محمد، الكتاب والقرآن. قراءة معاصرة. دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1990.

شرابي هشام، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت 1971 (أعيد طبع هذا المؤلّف عدة مرات).

شويري يوسف، القومية العربية: الأمة والدولة في الوطن العربي، نظرة تاريخية، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

شويري يوسف، مسارات العروبة. نظرة تاريخية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2002 و2012 (نسخة محقّقة ومفسّرة).

صايغ أنيس، الهاشميون وقضية فلسطين، منشورات جريدة المحرّر والمكتبة المصرية، صيدا/بيروت 1966.

الصايغ يوسف عبد الله، اقتصادات العالم العربي (3 مجلدات)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1982 و1984 و1985.

الصايغ يوسف عبد الله، التنمية العَصِيّة. من التبعية إلى الاعتماد على النفس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992.

الصايغ يوسف عبد الله، الخبز مع الكرامة: المحتوى الاقتصادي والاجتماعي للمفهوم القومي العربي، دار الطليعة، بيروت 1961.

صعب حسن، إسلام الحرية لا إسلام العبودية، دار العلم للملايين، بيروت 1974.

صعب حسن، الإنسان العربي وتحدي الثورة العلمية والتكنولوجية، دار العلم للملايين، بيروت 1973.

ضاهر محمد، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي المعاصر، دار البيروني، بيروت 1994و2009.

ضاهر مسعود، النهضة العربية والنهضة اليابانية. تشابه المقدمات واختلاف النتائج، عالم المعرفة، الكويت 1999.

طرابيشي جورج، العقل المستقيل، دار الساقي، دار الساقي، بيروت، 2004.

طرابيشي جورج، المعجزة أو سُبات العقل في الإسلام، دار الساقي، بيروت، 2008.

طرابيشي جورج، مذبحة التراث في الثقافة العربية، دار الساقي، بيروت، 1998.

طرابيشي جورج، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، بيروت 1998.

طرابيشي جورج، من إسلام القرآن إلى الإسلام الحديث، دار الساقي، بيروت، 2010.

طرابيشي جورج، نظرية العقل، 1996؛ إشكاليات العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.

طرابيشي جورج، هرطقات: عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية، في مجلدين، دار الساقي، بيروت، صدرا على التوالي عام 2008 وعام 2011.

طرابيشي جورج، وحدة العقل العربي، دار الساقي، بيروت، 2002.

الطهطاوي رفاعة رافع، تخليص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المجلد الثاني، بيروت 1973.

عاقوري منى عبد الله، تعليم جمال البنا، دار الفكر الإسلامي، القاهرة 2005.

عامل مهدي، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية، دار الفارابي، بيروت 1974 (عدة طبعات).

عامل مهدي، في الدولة الطائفية، دار الفارابي، بيروت 1986.

عامل مهدي، نقد الفكر اليومي، دار الفارابي، بيروت 1988.

عانوتي أسامة، الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1971،

عبد السلام رفيق، في العلمانية والدين والديمقراطية. المفاهيم والسياقات، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم، بيروت 2008.

عبد الدايم عبد الله، القومية العربية والنظام العالمي الجديد، دار الآداب، بيروت 1994.

عبد الفضيل محمود، العرب والتجربة الآسيوية. الدروس المستفادة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000.

عبد الفضيل محمود، الفكر الاقتصادي العربي وقضايا التحرر والتنمية والوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1982.

عبده محمد، الإسلام: دين وعلم وحضارة، دار البيروني، بيروت 2003.

عبده محمد، ردّ على الآراء التي أعرب عنها المؤرخ الفرنسي غابرييل هانوتو (Gabriel Hanotaux) عن الإسلام، مقالات نشرت في المؤيد، عام 1900.

عبود مارون، روّاد النهضة الحديثة، دار الثقافة، بيروت 1966.

العروي عبد الله أزمة المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخانية؟ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1978.

العروي عبد الله، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت 1973.

العروي عبد الله، مجمل تاريخ المغرب الكبير، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 2007.

العروي عبد الله، مفهوم الإيديولوجيا والأدلجة، المركز الثقافي العربي/دار الفارابي، الدار البيضاء، بيروت 1980.

العروي عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،

.1981

العروي عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981.

العشماوي محمد سعيد، الإسلام السياسي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1996 (صدرت طبعته الأولى عام 1987).

عطوي سناء، حوارات في المسارات المتعاكسة. تحولات المثقف اللبناني منذ ستينات القرن العشرين، بيسان، بيروت 2013.

العظم صادق جلال، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت 1967.

العظم صادق جلال، ذهنية التحريم، دار المدى، دمشق 1997.

العظمة عزيز، العلمانية من منظور مختلف، دار الطليعة، بيروت 1993.

العظمة عزيز، دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت 1996.

العظمة عزيز، في العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992.

العظمة عزيز، قسطنطين زريق، عربي للقرن العشرين، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت 2003.

عفلق ميشيل، في سبيل البعث، دار الطليعة، بيروت 1959 (طبعات متتالية).

عون مشير، الفكر العربي الديني المسيحي، مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة، دار الطليعة، بيروت 2007.

فانون فرانز، معذّبو الأرض، صدرت في كل من بيروت والجزائر، عن كل من دار الفارابي ومنشورات آنيب (ANEP)، 2004.

قرم جورج، «الاقتصاد السياسي للانتقال الديموقراطي في الوطن العربي»، مجلة المستقبل العربي، العدد 426، أغسطس 2014.

قرم جورج، الاقتصاد العربي أمام التحدي، دار الطليعة، بيروت 1977؛ والتنمية المفقودة. دراسة في الأزمات الحضارية والتنموية العربية. دار الطليعة، بيروت 1981.

قرم جورج، الفوضى الاقتصادية الدولية الجديدة. جذور إخفاق التنمية دار الطليعة، بيروت 1994؛

قرم جورج، المسألة االدينية في القرن الواحد والعشرين، دار الفارابي، بيروت 2007.

قرم جورج، انفجار المشرق العربي 1956 - 2012، دار الفارابي، بيروت 2007.

قرم جورج، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الشرق، دار الفارابي، بيروت 2011.

قرم جورج، تعدد الأديان وأنظمة الحكم. دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، دار الفارابي، بيروت 2011 (صدرت الطبعة الفرنسية الأولى عام 1971 والطبعة العربية الأولى عام 1977).

قرم جورج، حكم العالم الجديد. الإيديولوجيات، البنى والسلطات المعاكسة. الشركة العالمية للكتاب، بيروت 2012.

قرم جورج، ديون العالم الثالث في المنظور التاريخي، دار الطليعة، بيروت 1980.

قرم جورج، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، دار الفارابي، بيروت 2016؛ (أول طبعة دار الساقي، بيروت 2003)

قرم جورج، في نقد الاقتصاد الرّيعي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2011.

قرم جورج، نحو مقاربة دنيوية للنزاعات في الشرق الأوسط، دار الفارابي، بيروت 2014.

قطب سيّد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة 1975، علماً أن الطبعة الأولى من هذا المؤلَّف صدرت عام 1949.

قطب سيّد، دراسات إسلامية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدّة، 1967.

كوثراني وجيه، وثائق المؤتمر العربي الأول 1913، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1980.

مبارك يواكيم، أبحاث حول الفكر المسيحي والإسلام في العصور الحديثة والعصر الراهن، الجامعة اللبنانية (قسم الدراسات التاريخية، 22)، بيروت 1977.

مبارك يواكيم، حول لبنان وفلسطين والحوار الإسلامي المسيحي، مختارات، دار الفرابي، بيروت، 2014،

مجاعص سليم، أنطون سعادة. سيرة ذاتية، المجلد 1: سنوات الشباب، مجلد 2: سنوات الانتداب الفرنسي، دار سعادة للنشر، بيروت، 2004.

المحافظة علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1797 - 1. الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1975.

محمصاني صبحي، أركان حقوق الإنسان. بحث مقارن في الشريعة الإسلامية والقوانين الحديثة، دار العلم للملايين، بيروت 1979.

محمصاني صبحي، الدستور والديموقراطية، بيروت 1952؛ طبعة موسعة لاحقة تحت عنوان: الديموقراطية بين الدستور والواقع.

محمصاني صبحي، فلسفة التشريع في الإسلام، مكتبة الكشاف، بيروت 1946.

المسيري عبد الوهاب والعظمة عزيز، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، دمشق 2000.

مقدمة ابن خلدون: الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب.

المناظرة الدينية بين الشيخ محمد عبدو وفرح أنطون، تقديم ميشال جحا، بيسان، بيروت 2014.

منصور فوزي: خروج العرب من التاريخ، دار الفارابي، بيروت، 1991 (ومكتبة مدبولي، القاهرة، 1993).

مهنا كامل: ملحمة الخيارات الصعبة من يوميات الدكتور كامل مهنا، دار

الفارابي، بيروت 2012.

مورو محمود، علمانيون وخونة، دار الروضة، القاهرة، من دون تاريخ.

المير سعادة جوليا، حوليات. مذكرات الأمينة الأولى للحزب، دار سعادة للنشر، بيروت 2004.

نصّار ناصيف، الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، دار الطليعة، بيروت 2011.

نصّار ناصيف، الذات والحضور. بحث في مبادئ الوجود التاريخي، دار الطليعة، بيروت 2008.

نصّار ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون - تفسير تحليلي وجليّ لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، دار الطليعة، بيروت 1994.

نصّار ناصيف، باب الحرية، انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، بيروت 2003.

نصّار ناصيف، تصورات الأمة المعاصرة، دار أمواج - مكتبة بيسان، بيروت، غير مؤرخ.

نصّار ناصيف، طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والاستقلال، دار الطليعة، بيروت 1975.

نصّار ناصيف، عَلَم الاستقلال الفلسفي، منشورات الجامعة الأنطونية، 2008.

نصّار ناصيف، في التربية والسياسة. متي يصير الفرد في الدولة العربية مواطناً؟ دار الطليعة، بيروت 2000.

نصّار ناصيف، مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت 1986.

نصّار ناصيف، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دراسة حول معنى الأمة في التراث العربي - الإسلامي، دار الطليعة، بيروت 1978 (العديد من الطبعات المتتالية).

نصّار ناصيف، من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مركز دراسات

الوحدة العربية/ جامعة الحسن الثاني، بيروت - الدار البيضاء، 2014.

نصّار ناصيف، منطق السلطة. مدخل إلى الأمر، دار أمواج، بيروت 1995.

نصّار ناصيف، نحو مجتمع جديد، مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، دار الطليعة، بيروت 1970 (طبعات متتالية).

نصر مارلين، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (1952 - 1970). دراسة في علم المفردات والدلالة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 81

نعمان عبد الله، الاتجاهات العلمانية في العالم العربي، جونيه، لبنان 1990.

نعمة هدى، أبرز مسالك الفكر العلماني والإصلاحي العربي، منشورات جامعة الروح القدس، الكسليك، لبنان 2013.

النيهوم الصادق، إسلام ضد الإسلام. شريعة من ورق، منشورات رياض الريس، لندن 1994.

هنّي أحمد، التناذر الإسلامي وتحولات الرأسمالية، دار الفارابي، بيروت 2011.

يارد نازك سابا: الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، مؤسسة نوفل، بيروت 1979.

يارد نازك سابا، العلمانية والعالم العربي، دار السّاقي، لندن 2002.

اليافي عبد الله، الوضع الخاص للمرأة في شريعة الإسلام، ألف ياء، 2011.

المراجع باللغة الفرنسية والإنجليزية

ABDELKADER Hamdi, *L'Égypte dans* Voyage en Orient *de Gérard de Nerval et la France dans* L'Or de Paris *de Rifa'at Al-Tahtawi*, Université du Québec, Montréal, 2008.

ABDEL KADER, *Lettre aux Français*, ANEP, Alger, 2005.

ABDEL-MALEK Anouar, *La Pensée politique arabe contemporaine*, Seuil, Paris, 1970.

—, *La Dialectique sociale*, Seuil, Paris, 1972.

ABDEL-MALEK Anouar, Abdel Aziz BELAL et Hassan HANAFI (dir.), *Renaissance du monde arabe*, Duculot, Louvain, 1972.

ABDENNUR Alexander, *The Arab Mind. An Ontology of Abstraction and Concreteness*, Kogna Publishing, Ottawa, 2008.

ABDERRAZIQ Ali, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, La Découverte, Paris, 1994.

ABDOU Mohammed, *L'Islam. Religion, science et civilisation*, Dar El-Biruni, Beyrouth, 2003.

AKOURI Mouna A., *L'Enseignement de Gamal Al-Banna*, Dar Al-Fikr al-Islami, Le Caire, 2005.

AJAMI Fouad, *The Vanished Imam. Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*, Cornell University Press, Ithaca, 1987.

—, *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice since 1967*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

—, *The Dream Palace of the Arabs. A Generation's Odyssey*, Vintage Books, New York, 1999.

AL-ASHMAWY Muhammad Saïd, *L'Islamisme contre l'islam*, La Découverte/Al-Fikr, Paris/Le Caire, 1989.

AL-AZM Sadiq Jalal, *The Mental Taboo. Salman Rushdie and the Truth within Literature*, Riad El-Rayyes Books, Londres, 1992.

AL-BANNA Gamal, *L'Islam, la liberté, la laïcité et le crime de la tribu des « Il nous a été rapporté »*, L'Harmattan, Paris, 2013.

ALLAWI Ali, *Faisal I of Iraq*, Yale University Press, New Haven et Londres, 2014.

AL-SEIF Tawfiq, *Islamic Democracy and its Limits. The Iranian Experience since 1979*, Saqi Books, Londres, 2007.

AL-TAHTAWI Rifa'at (traduit de l'arabe, présenté et annoté par Anouar LOUCA), *L'Or de Paris. Relation de voyage (1826-1831)*, Sindbad, Paris, 1988.

AMEL Mehdi, *L'État confessionnel. Le cas libanais*, La Brèche, Montreuil, 1996.

AMIN Galal A., *The Modernization of Poverty. A Study in the Political Economy of Growth in Nine Arab Countries*, E. J. Brill, Leyde, 1974.

—, *The Illusion of Progress in the Arab World. A Critique of Western Misconstruction*, American University in Cairo Press, Le Caire, 2006.

AMIN Hussein, *Le Livre du musulman désemparé. Pour entrer dans le troisième millénaire*, La Découverte, Paris, 1992.

AMIN Qasim, *The Liberation of Women and the New Women. Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, American University in Cairo Press, Le Caire, 2000.

AOUN Mouchir B., *Heidegger et la pensée arabe*, L'Harmattan, Paris, 2011.

—, *Une pensée arabe humaniste contemporaine. Paul Khoury et les promesses de l'incomplétude humaine*, L'Harmattan, Paris, 2012.

ARKOUN Mohammed, *La Pensée arabe*, Presses universitaires de France, Paris, 1975.

—, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

AUDO Antoine, *Zaki Al-Arsouzi. Un Arabe face à la modernité*, Dar El-Machrek, Beyrouth, 1988.

AYUBI Nazih N., *Over-Stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East*, I. B. Tauris, Londres, 1995.

BAER Robert, *Or noir et Maison-Blanche. Comment l'Amérique a vendu son âme pour le pétrole saoudien*, J.-C. Lattès, Paris, 2003.

BALTA Paul et RULLEAU Claudine (dir.), *La Vision nassérienne*, Sindbad, Paris, 1982.

BANI SADR Abolhassan, *Le Complot des ayatollahs*, La Découverte, Paris, 1989.

BARBER Benjamin R., *Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1996.

BATATU Hanna, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq. A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists and Free Officers*, Princeton University Press, Princeton, 1978.

—, *Syria's Peasantry. The Descendants of its Lesser Rural Notables and their Politics*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

BEAU Nicolas, *Paris, capitale arabe*, Seuil, Paris, 1995.

BEAU Nicolas et BOURGET Jacques-Marie, *Le Vilain Petit Qatar. Cet ami qui nous veut du mal*, Fayard, Paris, 2013.

BÉJI Hélé, *Le Désenchantement national. Essai sur la décolonisation*, Maspero, Paris, 1982 (édition de poche : Elyzad, Tunis, 2014).

—, *Islam Pride. Derrière le voile*, Gallimard, 2012.

BELAÏD Sadok, *Islam et droit. Une nouvelle lecture des versets prescriptifs du Coran*, Centre de publications universitaires, Tunis, 2000.

BEN BARKA Mehdi, *Écrits politiques (1957-1965)*, Syllepse, Paris, 1999.

BERBEROVA Nina, *C'est moi qui souligne*, Actes Sud, Arles, 1989.

BERQUE Jacques, *L'Égypte. Impérialisme et révolution*, Gallimard, Paris, 1967.
—, *Les Arabes*, Sindbad, Paris, 1973.
BINDER Leonard, *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.
BLANC Pierre, *Proche-Orient. Le pouvoir, la terre et l'eau*, Presses de Sciences Po, Paris, 2012.
BLIN Louis et FARGUES Philippe (dir.), *L'Économie de la paix au Proche-Orient*, 2 tomes, Maisonneuve et Larose, Paris, 1995.
BOULAÂBI Ridha (dir.), *Les Orientaux face aux orientalismes*, Geuthner, Paris, 2013.
BOULLATA Issa J., *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, State University of New York Press, Albany, 1990.
BOUYERDENE Ahmed, GEOFFROY Éric et SIMON-KHEDIS Setty G. (dir.), *Abdelkader, un spirituel dans la modernité*, Presses de l'Institut français du Proche-Orient, Damas, 2012.
BRUNSCHVIG Robert et GRUNEBAUM (VON) Gustave E. (dir.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1977.
BURGAT François, *L'Islamisme au Maghreb : la voix du Sud*, Karthala, Paris, 1988.
—, *L'Islamisme en face*, La Découverte, Paris, 1995.
—, *L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaida. Réislamisation, modernisation, radicalisations*, La Découverte, Paris, 2005.
CALCULLI Marina, *Le Néopapatrimonialisme des régimes et l'échec du système régional arabe*, mémoire de Master 2 en études politiques, Institut de sciences politiques, Université Saint-Joseph de Beyrouth, 2012.
CARRÉ Olivier et SEURAT Michel, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Gallimard, Paris, 1983.
CARRÉ Olivier, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qotb, Frère musulman radical*, Le Cerf/Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1984.
—, *Le Nationalisme arabe*, Fayard, Paris, 1993.
CEU PINTO (DO) Maria, *Political Islam and the United States. A Study of U.S. Policy towards Islamists Movements in the Middle East*, Garnet Publishing, Reading, 1999.
CHAULET Claudine, *La Mitidja autogérée. Enquête 1968-1970*, SNED, Alger, 1971.
—, *La Terre, les frères et l'argent. Stratégie familiale et production agricole en Algérie depuis 1962*, 3 volumes, Office des publications universitaires, Alger, 1987.
CHEVALLIER Dominique (dir.), *Renouvellements du monde arabe. 1952-1982*, Armand Colin, Paris, 1987.
CHIHA Michel, *Palestine*, Éditions du Trident, Beyrouth, 1969.
CHOUEIRI Youssef, *Arab History and the Nation-State. A Study in the Modern Arab Historiography, 1820-1980*, Routledge, New York, 1989.
—, *Arab Nationalism. A History of Nation and State in the Arab World*, Blackwell, Oxford, 2000.
COOKE Miriam, *Nazira Zeineddine. A Pioneer of Islamic Feminism*, One World, Princeton, 2010.

CORM Charles, *La Terre assassinée ou les Ciliciennes*, Éditions de *La Revue phénicienne*, Beyrouth, 1928.

—, *La Montagne inspirée*, Éditions de *La Revue Phénicienne*, Beyrouth, 1934.

DAKHLI Leyla, *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908-1940)*, IISMM-Karthala, Paris, 2009.

DJAÏT Hichem, *La Personnalité et le Devenir arabo-islamiques*, Seuil, Paris, 1974.

—, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Gallimard, Paris, 1989.

EL-YAFI Abdallah, *La Condition privée de la femme dans le droit de l'islam*, IMP Graphique, Paris, 1929.

ELSHOBAKI Amr, *Les Frères musulmans des origines à nos jours*, Karthala, Paris, 2009.

ESPOSITO John, *The Islamic Threat. Myth or Reality ?*, Oxford University Press, New York, 1992.

— (dir.), *Islam and Development. Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse University Press, Syracuse, 1988.

ESPOSITO John L. et VOLL John, *Islam and Democracy*, Oxford University Press, New York, 1996.

ÉTIENNE Bruno, *L'Islamisme radical*, Hachette, Paris, 1987.

EVELAND Wilbur Crane, *The Ropes of Sand. America's Failure in the Middle East*, Norton, New York, 1980.

FAHMY Mansour, *La Condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme*, Félix Alcan, Paris, 1913 (nouvelle édition : *La Condition de la femme dans l'islam*, Allia, Paris, 1990).

FAKKAR Rouchdi, *Reflets de la sociologie prémarxiste dans le monde arabe. Idées progressistes et pratiques industrielles des saint-simoniens en Algérie et en Égypte*, Geuthner, Paris, 1974.

FALIGOT Roger, *Tricontinentale. Quand Che Guevara, Ben Barka, Cabral, Castro et Hô Chi Minh préparaient la révolution mondiale (1964-1968)*, La Découverte, Paris, 2013.

FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952.

—, *Les Damnés de la terre*, Maspero, Paris, 1961.

FILALI-ANSARY Abdou, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?*, Sindbad, Paris, 2001.

—, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, Paris, 2003.

FLEYFEL Antoine, *La Théologie contextuelle arabe. Modèle libanais*, L'Harmattan, Paris, 2011.

—, *Géopolitique des chrétiens d'Orient. Défis et avenir des chrétiens arabes*, L'Harmattan, Paris, 2013.

FOULQUIER Jean-Michel, *Arabie saoudite. La dictature protégée*, Albin Michel, Paris, 1995.

GHANDOUR Abdel-Rahmane, *Jihad humanitaire. Enquête sur les ONG islamiques*, Flammarion, Paris, 2002.

HAFEZ Ziad, *La Pensée religieuse en islam contemporain. Débats et critiques*, Geuthner, Paris, 2012.

HALLAQ Boutros et TOELLE Heidi (dir.), *Histoire de la littérature arabe moderne. 1800-1945*, 2 volumes, Actes Sud, Arles, 1987.

HARBI Mohammed, *Aux origines du FLN. Le populisme révolutionnaire en Algérie*, Christian Bourgois, Paris, 1975.

HENNI Ahmed, *Le Cheikh et le Patron*, Office des publications universitaires, Alger, 1993.

—, *Le Syndrome islamiste et les mutations du capitalisme*, Non Lieu, Paris, 2008.

—, *Le Capitalisme de rente. De la société du travail industriel à la société des rentiers*, L'Harmattan, Paris, 2012.

HERVÉ-MONTEL Caroline, *Renaissance littéraire et conscience nationale. Les premiers romans en français au Liban et en Égypte. 1908-1933*, Geuthner, Paris, 2012.

HOURANI Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford University Press, Londres, 1967.

—, *A History of the Arab Peoples*, Faber and Faber, Londres, 1991.

HUDSON Michael, *Arab Politics. The Search for Legitimacy*, Yale University Press, New Haven, 1977.

HUSSEIN Taha, *Le Livre des jours*, Gallimard, Paris, 1984.

—, *Le Voyage intérieur*, Gallimard, Paris, 1992.

IBN KHALDOUN, *Le Livre des exemples*, 2 volumes, Gallimard, Paris, 2002.

ISSAWI Charles, *The Economic History of the Middle East, 1800-1914*, University of Chicago Press, Chicago, 1966.

—, *Economic History of the Middle East and North Africa*, Methuen, Londres, 1982.

JOMIER Jacques, *Le Commentaire coranique du Manar. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, G. P. Maisonneuve & Cie, Paris, 1954.

JOUMBLATT Kamal, *Pour le Liban* (propos recueillis par Philippe Lapousterle), Stock, Paris, 1978.

KASSAB Elizabeth Suzanne, *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*, Columbia University Press, New York, 2010.

KASSIR Samir et MARDAM-BEY Farouk, *Itinéraires de Paris à Jérusalem. La France et le conflit israélo-arabe*, 2 volumes, Les livres de *La Revue d'études palestiniennes*, Paris, 1993.

KEPEL Gilles, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, La Découverte, Paris, 1983.

KHALID Mansour, *War and Peace in Sudan. A Tale of Two Countries*, Kegan Paul International, New York, 2002.

KHALIDI Rashid, *The Origins of Arab Nationalism*, Columbia University Press, New York, 1991.

KHALIDI Walid (dir.), *From Haven to Conquest. Readings in Zionism and the Palestine Problem until 1948*, publications de l'Institut des études palestiniennes, Beyrouth, 1971.

KHOURY Gérard, *La France et l'Orient arabe. Naissance du Liban moderne, 1914-1920*, Armand Colin, Paris, 1993.

—, *Une tutelle coloniale. Le mandat français en Syrie et au Liban*, Belin, Paris, 2006.

KHOURY Paul, *Tradition et modernité. Instruments d'enquête*, [s.n.], Münster, 1981.

—, *Une lecture de la pensée arabe actuelle. Trois études*, [s.n.], Münster, 1981.
—, *Tradition et modernité. Thèmes et tendances de la pensée arabe actuelle*, P. Khoury, Beyrouth, 1983.
—, *Tradition et modernité. Matériaux pour servir à l'étude actuelle de la pensée arabe. Inventaire sélectif de la production littéraire arabe. Bibliographie partiellement annotée*, P. Khoury, Beyrouth, 1984.
—, *Tradition et modernité. Matériaux pour servir à l'étude actuelle de la pensée arabe. Analyse descriptive d'ouvrages arabes typiques*, P. Khoury, Beyrouth, 1985.
—, *Le Fait et le Sens. Esquisse d'une philosophie de la déception*, L'Harmattan, Paris, 2007.
—, *Islam et christianisme. Dialogue religieux et défi de la modernité*, L'Harmattan, Paris, 2011.
Kilani Mondher (dir.), *Islam et changement social*, Payot, Lausanne, 1998.
—, *Pour un universalisme critique. Essai d'anthropologie du contemporain*, La Découverte, Paris, 2014.
Lacheraf Mostefa, *L'Algérie. Nation et société*, Maspero, Paris, 1965.
Lacouture Jean, *Nasser*, Seuil, Paris, 1971.
Lacouture Jean et Simone, *L'Égypte en mouvement*, Seuil, Paris, 1956.
Laoust Henri, *Les Schismes en islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Payot, Paris, 1965.
Laroui Abdallah, *L'Idéologie arabe contemporaine*, Maspero, Paris, 1967.
—, *L'Histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Maspero, Paris, 1970.
—, *La Crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme*, Maspero, Paris, 1974.
—, *Islam et modernité*, La Découverte, Paris, 1983.
Laurens Henri, *Le Royaume impossible. La France et la genèse du monde arabe*, Armand Colin, Paris, 1990.
Lewis Bernard, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Fayard, Paris, 1977.
Libera (de) Alain, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1991.
Longrigg Stephen H., *Syria and Lebanon under French Mandate*, Oxford University Press, Londres, 1958.
Mahmassani Maher S., *Islam in Retrospect. Recovering the Message*, Olive Branch Press, Northampton, 2014.
Mahmassani Soubhi, *The Philosophy of Jurisprudence in Islam*, E.J. Brill, Leyde, 1961.
Mantran Robert (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 1979.
Mehanna Kamel, *Un médecin libanais engagé dans la tourmente des peuples. Les choix difficiles*, L'Harmattan, Paris, 2013.
Mehdi Falih, *Fondements et mécanismes de l'État en islam : l'Irak*, L'Harmattan, Paris, 1991.
Mervin Sabrina, *Un réformisme chiite. Oulémas et lettrés du Gabal 'Amil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Karthala/CERMOC/IFEADF, Paris, 2000.
Miquel André (avec la collaboration d'Henri Laurens), *L'Islam et sa civilisation, VII^e-XX^e siècle*, Armand Colin, Paris, 1990.

MITCHELL Timothy, *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, La Découverte, Paris, 2013.

MONTEIL Vincent, *Clefs pour la pensée arabe*, Seghers, Paris, 1974.

NABA René, *Guerre des ondes… guerre des religions. La bataille hertzienne dans le ciel méditerranéen*, L'Harmattan, Paris, 1998.

NASSAR Nassif, *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*, Presses universitaires de France, Paris, 1979.

O'ZOUX Raymond, *Les États du Levant sous mandat français*, Librairie Larose, Paris, 1931.

PAPPÉ Ilan, *Le Nettoyage ethnique de la Palestine*, Fayard, Paris, 2008.

PHILIPP Thomas, *Jurji Zaydan and the Foundations of Arab Nationalism*, Syracuse University Press, Syracuse, 2014.

PIRENNE Jacques, *Les Grands Courants de l'histoire universelle*, La Baconnière, Neuchâtel, 1959, tome 5.

POLANYI Karl, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983.

POULLEAU Alice, *À Damas sous les bombes. Journal d'une Française pendant la révolte syrienne de 1924-1926*, Bretteville Frères, Yvetot, 1925 (réédition : L'Harmattan, Paris, 2012).

QOTB Sayyed, *La Justice sociale en islam*, Dar El-Biruni, Beyrouth, 2003.

QUADRI Goffredo, *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale. Des origines à Averroès*, Payot, Paris, 1947.

RABKIN Yakov M., *Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Presses de l'université de Laval, Laval, 2004.

REINHART Tanya, *Détruire la Palestine ou comment terminer la guerre de 1948*, La Fabrique, Paris, 2002.

—, *L'Héritage de Sharon. Détruire la Palestine suite*, La Fabrique, Paris, 2006.

REY-GOLDZEIGUER Annie, *Le Royaume arabe. La politique arabe de Napoléon III, 1861-1870*, SNED, Alger, 1977.

RIAD Hassan, *L'Égypte nassérienne*, Minuit, Paris, 1964.

RODINSON Maxime, *La Fascination de l'islam*, Maspero, Paris, 1980.

ROY Olivier, *Afghanistan, islam et modernité politique*, Seuil, 1985.

SABA YARED Nazek, *Secularism and the Arab World*, Saqi Books, Londres, 2002.

SADIKI Larbi, *The Search for Arab Democracy. Discourses and Counter-Discourses*, Columbia University Press, New York, 2004.

SAID Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris, 1981.

SAINT-POINT (DE) Valentine, *La Vérité sur la Syrie par un témoin*, Cahiers de France, Paris, 1929.

SAND Shlomo, *Comment le peuple juif fut inventé*, Flammarion, Paris, 2010.

—, *Comment j'ai cessé d'être juif*, Flammarion, Paris, 2013.

—, *Comment la terre d'Israël fut inventée. De la Terre sainte à la mère patrie*, Flammarion, Paris, 2014.

SAYEGH Youssef A., *Entrepreneurs of Lebanon. The Role of the Business Leader in a Developing Economy*, Harvard University Press, Cambridge, 1962.
—, *The Arab Economies*, Croom Helm, Londres, 1978.
—, *The Determinants of Arab Economic Development*, Croom Helm, Londres, 1978.
—, *Elusive Development. From Dependence to Self-Reliance in the Arab Region*, Routledge, Londres, 1991.
SAYIGH Rosemary (dir.), *Yusif Sayigh. Arab Economist and Palestinian Patriot. A Fractured Life Story*, The American University in Cairo Press, Le Caire, 2015.
SEROUYA Henry, *La Pensée arabe*, Presses universitaires de France, Paris, 1960.
SEURAT Michel, *L'État de barbarie*, Seuil, Paris, 1989.
SHARABI Hicham, *Arab Intellectuals and the West. The Formative Years. 1875-1920*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1970.
SID-AHMED Abdelkader, *L'Économie arabe à l'heure des surplus pétroliers*, ISMEA, Paris, 1975.
—, *Développement sans croissance. L'expérience des économies pétrolières du tiers monde*, Publisud, Paris, 1983.
STASSINET Jean (dir.), *Youakim Moubarac*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 2005.
SULEIMAN Yasir, *The Arabic Language and National Identity. A Study in Ideology*, Georgetown University Press, Washington, 2003.
TAHA HUSSEIN Suzanne, *Avec toi. De la France à l'Égypte*, Cerf, Paris, 2011.
THOMAS Bertram, *Les Arabes*, Payot, Paris, 1946.
TORO (DE) Alfonso, *Épistémologies. « Le Maghreb »*, L'Harmattan, Paris, 2009.
TRIKI Fathi, *La Stratégie de l'identité*, Arcantère, Paris, 1998.
—, *Philosopher le vivre-ensemble*, L'Or du temps, Tunis, 1998.
WRIGHT Katharine Louise, *The Incoherence of the Intellectuals. Ibn Rush, al-Ghazali, al-Jabri, and Tarabichi in Eight Centuries of Dialogue without Dialogue*, Graduate School of the University of Texas, Austin, 2012.
Youakim Moubarac, un homme d'exception. Textes choisis et présentés par Georges Corm, Librairie orientale, Beyrouth, 2004.
ZAHLAN Antoine B., *Science and Science Policy in the Arab World*, Croom Helm, Londres, 1980.
—, *Acquiring Technological Capacity. A Study of Arab Consulting and Contracting Companies*, MacMillan Academic and Professional, Londres, 1991.
—, *Science, Development and Sovereignty in the Arab World*, Palgrave MacMillan, New York, 2012.
ZAYDAN George C. et PHILIPP Thomas (dir.), *Jurji Zaydan's Contributions to Modern Arab Thought and Literature*, The Zaydan Foundation, Washington, 2014.
ZIADÉ Khaled, *The Development of Muslim Perspective of Europe*, Riad El-Rayyes Books, Beyrouth, 2010.

صدر للمؤلف

1. السياسة الاقتصادية والتصميم في لبنان (باللغة الفرنسية)، بيروت، 1965
2. تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت، 1977، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الرابعة 2011. وقد أقدم المركز الوطني للأبحاث العلمية اليوغسلافية في سرايفوا إلى ترجمته باللغة السربوكرواتية في 1977.
3. الاقتصاد العربي أمام التحدّي، دار الطليعة، بيروت 1977
4. التبعية الاقتصادية، مأزق الاستدانة في العالم الثالث في المنظور التاريخي، دار الطليعة، بيروت، 1980. صدر أيضاً باللغة الفرنسية واللغة الإنكليزية.
5. التنمية المفقودة، دراسات في الأزمة الحضارية واالتنموية العربية، دار الطليعة، بيروت- 1981.
6. انفجار المشرق العربي، من تأميم قناة السويس إلى اجتياح لبنان، دار الطليعة، بيروت، 1987. صدر أيضا باللغة الفرنسية والإنكليزية بطبعات متتالية.
7. أوروبا والمشرق العربي، من البلقنة إلى اللبننة: تاريخ حداثة غير منجزة، دار الطليعة، بيروت، 1990. صدر أيضاً باللغة الفرنسية والألمانية.
8. مستقبل لبنان في المحيط الإقليمي والدولي، كتاب جماعي بمساهمة وتحت إشراف المؤلف والأستاذ بول بالطة، باللغة الفرنسية، 1990، بيروت.
9. إعمار بيروت: الفرصة الضائعة، دراسة جماعية نشرت في بيروت عام 1992 على نفقة المساهمين.
10. التحوّل، رواية عن الحرب اللبنانية باللغة الفرنسية، باريس 1992.

11. النزاعات والهوّيات في الشرق الأوسط، 1919 - 1991، صدر باللغة الفرنسية في باريس عام 1992 بدعم من المركز الوطني الفرنسي للآداب.

12. العلاقات الاقتصادية والمالية الأوروبية - العربية، 1960- 1987، مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت، 1994.

13. الفوضى الاقتصادية الدولية الجديدة، دار الطليعة، بيروت، 1994. وقد نشر أيضاً بكل من اللغات الفرنسية والايطالية والبرتغالية.

14. المصلحة العامة والإعمار. في الاقتصاد السياسي لما بعد الحرب، دار الجديد، بيروت، 1996.

15. مدخل إلى لبنان واللبنانيين، يليه اقتراحات في الإصلاح، دار الجديد، بيروت، 1996.

16. التنمية البشرية المستدامة والاقتصاد الكلي، حالة العالم العربي، سلسلة دراسات التنمية البشرية رقم 6، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا وبرنامج الامم المتحدة الإنمائي، نيويورك، 1997.

17. الفرصة الضائعة في الإصلاح المالي في لبنان، الشركة اللبنانية للتوزيع والنشر، بيروت عام 2001.

18. المتوسط: حيز نزاع وحيز احلام (مجموعة دراسات) صدر في باريس عام 2001.

19. شرق وغرب: الشرخ الاسطوري، دار الساقي، بيروت، 2003، صدر في باريس عام 2002 وترجم إلى اللغة الايطالية والاسبانية والتركية والكتلانية والبرتغالية والألمانية والعربية.

20. لبنان المعاصر: تاريخ ومجتمع، المكتبة الشرقية، بيروت، 2004، صدر باللغة الفرنسية عام 2003 وترجم إلى الغة الإيطالية والإسبانية.

21. يواكيم مبارك، رجل مميّز، نصوص مختارة جمعها وقدّمها جورج قرم، صدر باللغة الفرنسية، المكتبة الشرقية، بيروت.

22. المسألة الدينية في القرن الحادي والعشرين، دار الفارابي، بيروت، 2007، صدر باللغة الفرنسية عام 2006 ونال عنه جائزة «فينيكس» Prix Phoenix، وترجم إلى اللغة التركية، الإسبانية، البولونية والروسية.

23. تاريخ الشرق الأوسط من الأزمنة القديمة إلى اليوم، صدر باللغة الفرنسية في باريس عام 2007، وترجم إلى اللغة العربية لدى الشركة اللبنانية للتوزيع والنشرعام 2008. وقد تم نشره أيضاً باللغة الانكليزية، الإيطالية، التركية والإسبانية.

24. إنفجار المشرق العربي، من تأميم قناة السويس إلى غزو العراق 1956-2007، دار الفارابي، بيروت، 2008. صدر باللغة الفرنسية على طبعات متتالية وموسعة. وقد نال هذا الكتاب جائزة الصداقة العربية الفرنسية بمناسبة صدور الطبعة الفرنسية لعام 2000، وقد ترجم إلى اللغة البولونية والإيطالية والبلغارية، بالإضافة إلى طبعة باللغة الفرنسية في الجزائر.

25. أوروبا وأسطورة الغرب، دار الفارابي، بيروت، 2011 وقد صدر في باريس عام 2009 باللغة الفرنسية، وترجم إلى اللغة الاسبانية، التركية، والايطالية.

26. العرب في القرن الحادي والعشرين، من فراغ القوة إلى قوت التغيير، دار الطليعة، بيروت 2011.

27. أزمة الفكر والهوية العربية وعلاقتها بالقصور التنموي، منتدى الفكر العربي، عمَان، 2012، إصدار خاص 5.

28. نظرة بديلة إلى مشكلات لبنان السياسية والاقتصادية، دار الفارابي، بيروت، 2013

29. حكم العالم الجديد. الإيديولوجيات، البنى والسلطات المعاكسة، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 2013 وصدر في باريس عام 2011 وترجم إلى اللغة الإسبانية والإيطالية، بالإضافة إلى طبعة باللغة الفرنسية في الجزائر.

30. نحو مقاربة دنيوية للنزاعات في الشرق الأوسط. تحليل ظاهرة توظيف الدين في السياسة الدولية، دار الفارابي، بيروت عام 2014 وصدر باللغة الفرنسية في باريس عام 2012، كما ترجم إلى اللغة الإيطالية والإسبانية، بالإضافة إلى طبعة

باللغة الفرنسية في الجزائر.

31. الفكر والسياسة في العالم العربي منذ القرن التاسع عشر، صدر في باريس عام 2015.

32. شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، الطبعة العربية الأولى، 2003 ـ دار الساقي، الطبعة الثانية، دار الفارابي 2017.

الموقع الإلكتروني www.georgescorm.com

Notes

[1←]

«شرق وغرب الشرخ الأسطوري»، «الظاهرة الدينية في القرن الواحد العشرين»، «تاريخ أوروبا وأسطورة الغرب»، «نحو مقاربة دنيوية للنزاعات في الشرق الأوسط» كلها صدرت عن «دار الفارابي» في بيروت، بالإضافة إلى مؤلَّف حول «حكم العالم الجديد» وآخر حول «تاريخ الشرق الأوسط من الأزمنة القديمة إلى اليوم»، ناهيك عن الطبعة العربية الموسعة من مؤلَّفي حول «انفجار المشرق العربي» التي صدرت عام 2006 (دار الفارابي).

[2←]

تانيا راينهارت، تدمير فلسطين أو كيفية إنهاء حرب العام 1948

(Tanya Reinhart, Détruire la Palestine ou comment terminer la guerre de 1948, La Fabrique, Paris, 2002).

أنظر لها أيضاً: إرث شارون. تدمير فلسطين تابع

(L’Héritage de Sharon. Détruire la Palestine Suite, La Fabrique, Paris, 2006).

[3←]

إيلان بابيه، التطهير العرقي لفلسطين

(Ilan Pappé, Le Nettoyage ethnique de la Palestine, Fayard, Paris, 2008).

[4←]

شـلومو سانـد، كيـف تمّ اختـراع الشـعب اليـهودي

(Shlomo Sand, Comment le peuple juif fut inventé, Flammarion, Paris, 2010)

المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار»، ومنشورات المكتبة الأهلية، عمان 2010؛ كيف أقلعت عن كينونتي اليهودية

(Comment j’ai cessé d’être juif, Flammarion, Paris, 2013)

كيف اختُرِعَت أرض إسرائيل. من الأرض المقدسة إلى الوطن الأم

(Comment la terre d’Israël fut inventée. De la Terre sainte à la mère patrie, Flammarion, Paris, 2014).

[5←]

جورج قرم، المسألة االدينية في القرن الواحد والعشرين، دار الفارابي، بيروت 2007.

[6←]

مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية

.1998

[7←]

أنظر خصوصاً: ميخائيل هَدْسون، السياسة العربية. البحث عن الشرعية

(Michael HUDSON, Arab Politics. The Search for Legitimacy, Yale University Press, New Haven, 1977)

ونزيه أيوبي، المغالاة في قوّة الدولة العربية. السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط

(Nazih N. AYUBI, Over-stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East, Tauris, Londres, 1995).

في المقابل، كثيرة هي الكتب التي توصّف وتدين آلية عمل الدكتاتوريات وانتهاكاتها لحقوق الإنسان في الأنظمة الجمهورية لكنّ الكتابات حول هذه الانتهاكات في الأنظمة الملكية هي شبه معدومة (باستثناء المغرب طوال عهد الملك الحسن الثاني). لكن بالإمكان ذكر الكتاب الشجاع لصاحبه جان - ميشال فولكييه، الذي نشره تحت اسم مستعار بعنوان العربية السعودية: الديكتاتورية المَصونَة

(Jean-Michel FOULQUIER, Arabie saoudite. La dictature protégée, Albin Michel, Paris, 1995).

[8←]

بَلْقَنَة (balkanization): تقسيم بلد أو إمبراطورية، أسوة بما أصاب بلدان البَلْقان إبان الحرب العالمية الأولى. (م.)

[9←]

أنظر محمد عبده، الإسلام: دين وعلم وحضارة، دار البيروني، بيروت 2003.

[10←]

هذا الفصل استعادة موسعة للنص الذي خصَّصْتُه لدليل المتحف الجديد والفني التابع لمعهد العالم العربي في باريس

(Album du musée, Institut du monde arabe/Somogy, Paris, 2012).

[11←]

الذي يجب تمييزه عن الشخصية اللبنانية التي حملت الاسم نفسه وكانت أول رئيس للجمهورية اللبنانية المستقلة (1943 - 1952)، وهي كانت بدورها، مثقفة رفيعة المستوى في مجال الثقافة العربية.

[12←]

كما شهد على ذلك، مثلاً، عمل المؤرخ الفرنسي سيلڤان غوغنهايم، أرسطو في تلة سان ميشال. الجذور اليونانية لأوروبا المسيحية،

(Sylvain GOUGUENHEIM, Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l’Europe

chrétienne, Seuil, Paris, 2008).

خلافاً لكل الدلائل، نفى صاحب هذا المؤلَّف دور الترجمات والأعمال الفلسفية العربية والإسلامية في إعادة اكتشاف أوروبا للمعرفة اليونانية في العصور الوسطى، ما دفع بالعديد من المؤرخين المتبحرين (مثل آلان ده ليبيرا [Alain de Libera] وآخرين) إلى التصدّي بقوة لهذا المشروع الناكر لهذا الدور.

[13←]

غوفريدو كوادري، الفلسفة العربية في أوروبا القَروسطِيّة، من البدايات حتى ابن رشد،

(Goffredo QUADRI, La Filosofia degli Arabi nel suo fiore, La Nuova Italia, Florence, 1939 (trad. française: La Philosophie arabe dans l’Europe médiévale. Des origines à Averroès, Payot, Paris, 1947).

[14←]

أنظر آلان دو ليبيرا، التفكير في القرون الوسطى،

(Voir Alain DE LIBERA, Penser au Moyen Âge, Seuil, Paris, 1991).

[15←]

مقدمة ابن خلدون: الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب.

[16←]

راجع في هذا الخصوص بطرس حلاق (مشرف)، تاريخ الأدب العربي الحديث 1800 - 1945 (مجلدان)

[Boutros HALLAQ (dir.), Histoire de la littérature arabe moderne. 1800-1945, 2 volumes, Actes Sud, Arles, 1987].

نجد في هذا المصنّف مساهمات من بينها مساهمة مفيدة بقلم إيف غونزاليس كيخانو بعنوان: «النهضة العربية في القرن التاسع عشر: المتوسطون والوساطات والوسطاء»

(«La renaissance arabe au XIXe siècle: médiums, médiations et médiateurs»)

تظهر بوضوح دور النمو السريع للصحافة العربية.

[17←]

يمكن العودة هنا إلى مقالة مهمة لماكسيم رودنسون، ألقاها في مؤتمر عُقد في المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية (Inalco) في تشرين الثاني/نوفمبر1992،

(Maxime Rodinson, «Islam arabe/islam non arabe», Les Annales de l’autre islam, Publications de l’ERISM, nº 1, Paris, 1993)

وعمد الكاتب فيها إلى تحليل أسباب «الالتباس بين الإسلام والعروبة» لدى المستشرقين الأوروبيين، وهي أسباب «يمكن أن تفسره، كما يقول، لكنها لا تشرعه». وقد تطرق فيها أيضاً

إلى «غموض الإيديولوجيا الإسلامية ذاتها حول العلاقات بين العرق (ethnie) والدين».

[18 ←]

ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية، ترجمة كريم عزقول، مؤسسة نوفل، بيروت 2012.

[19 ←]

هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 2008، النص الأصلي للكتاب باللغة الفرنسية

(La personnalité et le Devenir arabo-islamiques. Seuil, Paris, 1974).

والاقتباس الوارد في النص فيما بعد معرّب من الطبعة الأصلية وتعود الصفحة المذكورة إلى هذه الطبعة.

[20 ←]

هشام جعيط، الفتنة الكبرى جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 2000. وهذا العنوان مستوحى، كما سنرى، من أحد أهم مؤلفات المفكر المصري طه حسين الذي وضع كتاباً في الموضوع نفسه، أي «الفتنة» الكبرى. النص الأصلي للكتاب هو باللغة الفرنسية

(La Grande Discorde. Religion et politique dans l’islam des origines, Gallimard, Paris, 1989).

[21 ←]

محمد أركون، الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت 1998.

[22 ←]

فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979.

[23 ←]

هشام جعيط، الفتنة الكبرى، م. س، ص 10 من الطبعة الأولى الصادرة باللغة الفرنسية؛ ومنها الاقتباس المعرَّب هنا.

[24 ←]

م. ن، ص 412 - 413.

[25 ←]

هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، م. س، (علماً أن النسخة الأصلية الفرنسية)، ص 16.

[26 ←]

حول هذه النقطة، يمكن العودة إلى مبحث آسر في الحجاب، لصاحبه هلي بيجي، بعنوان: الافتخار

بالإسلام، ما خلف الحجاب،

(Hélé BÉJI, Islam Pride, Derrière le voile, Gallimard, Paris, 2012).

[27 ←]

تعتبر الوهابية الشكل الأكثر طهرانية وراديكالية للإسلام، وقد أسسها محمد بن عبد الوهاب (1703 - 1792)، الذي عاش في نجد وتحالف مع محمد بن سعود عام 1747، لنشر هذه العقيدة بالسيف. وبغية القضاء على هذه الحركة، التي وصل جيشها إلى العراق، أرسل السلطان العثماني، عام 1810، حملة عسكرية مصرية. ونتيجة تطرفها، ظلت الوهابية تعتبر لحقبة طويلة نوعاً من البِدعة في الإسلام، إلى أن تأسست المملكة العربية السعودية في عشرينيات القرن الماضي، في ظل الحماية البريطانية. فيما بعد، أتاحت الثروة النفطية في المملكة، اتساع نطاق تأثير العقيدة الوهابية في سائر المجتمعات المسلمة السنية عبر العالم. إلى ذلك، لعب النظام السعودي القائم على وراثة الدولة ومواردها النفطية دوره في التأثير، عبر قنوات عدة، على نمط حياة المجتمعات العربية الأخرى، وذلك بالتزامن مع توسيع المملكة لدائرة تأثيرها في العالم العربي والإسلامي.

[28 ←]

إدوار سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 2003، صدرت الطبعة الأصلية باللغة الإنجليزية في عام 1979.

[29 ←]

أوليفييه كاريه، القومية العربية.

(Olivier CARRÉ, Le Nationalisme arabe, Fayard, Paris, 1993).

[30 ←]

أنظر أوليفييه كاريه وميشال سورا، الإخوان المسلمون (1928 - 1982)...

(Olivier CARRÉ et Michel SEURAT, Les Frères musulmans (1928-1982), Gallimard, Paris, 1983)

جيل كيبل، النبي وفرعون. الحركات الإسلامية في مصر المعاصرة...

(Gilles KEPEL, Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l’Égypte contemporaine, La Découverte, Paris, 1983)

أوليفييه كاريه، صوفية وسياسة. القراءة الثورية للقرآن، للسيد قطب الإخواني المسلم الراديكالي...

(Olivier CARRÉ, Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyed Qotb, Frère musulman radical, Cerf/Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1984)

أوليفييه روا، أفغانستان، الإسلام والحداثة السياسية...

(Olivier ROY, Afghanistan, islam et modernité politique, Seuil, Paris, 1985)

برونو إتيان، الإسلام الراديكالي...

(Bruno ÉTIENNE, L’Islamisme radical, Hachette, Paris, 1987)

ميشال سورا، دولة البربرية...

(Michel SEURAT, État de barbarie, Esprit/Seuil, Paris, 1989)

فرانسوا بُرغا، الإسلاموية في المغرب: صوت الجنوب...

(François BURGAT, L’Islamisme au Maghreb: la voix du Sud, Karthala, Paris, 1988)

بالإضافة للكاتب نفسه: الإسلاموية وجهاً لوجه...

(L’Islamisme en face, La Découverte, Paris, 1995)

؛ والإسلاموية في زمن القاعدة. إعادة الأسلمة، العصرنة، نزعات التطرف...

(L’Islamisme à l’heure d’Al-Qaida. Réislamisation, modernisation, radicalisations, La Découverte, Paris, 2005).

[31 ←]

ويتبيّن في الحقيقة أن هذا الانقسام بين محبّي الإسلام ورهابيّيه، يتماثل أيضاً مع مدرستين فكريتين في سياسة الولايات المتحدة حيال العالم العربي، أي الباحثين والدبلوماسيين ورجالات السياسة الذين يمكن تصنيفهم بأنهم «متساهلون» تجاه ظاهرة الإسلام السياسي، وبالمقابل، أولئك الذين يعتبرون أن ثمة «خطراً أخضرَ» ينبغي مواجهته بقوة. أنظر الدراسة المتعلقة بهاتين المدرستين في كتاب لصاحبته ماريا دو شيو بِنتو، الإسلام السياسي والولايات المتحدة. دراسة لسياسة الولايات المتحدة تجاه الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط

(Maria DO CEU PINTO, Political Islam and the United States. A Study of U.S. Policy towards Islamists Movements in the Middle East, Garnet Publishing, Reading, 1999).

[32 ←]

على غرار عمل هدى نعمة، أبرز مسالك الفكر العلماني والإصلاحي العربي، منشورات جامعة الروح القدس، الكسليك، لبنان 2013.

[33 ←]

ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1939، مؤسسة نوفل، بيروت 1991.

[34 ←]

دونكيخوتي (quixotic): صفة مشتقّة من دونكيخوت (Don Quichotte)، بطل الرواية الشهيرة بهذا العنوان (Don Quichotte de la Manche 1605 -1615)، لصاحبها سرفانتِس (Cervantes; 1547-1616)، وهي تطلَق على مَنْ كان فروسياً أو رومانتيكياً إلى حدّ مسرِف. والصفة في قول هدسون تعني: وهمياً وغير عملي. (م.)

[35 ←]

op. cit., p. 2 مايكل هدسون، أوضاع السياسة العربية، م. س، ص 2.

[36 ←]

م. ن، ص 5.

[37 ←]

المصدر عينه، ص 5.

[38 ←]

عينه، ص 7 وما بعدها.

[39 ←]

نسبة إلى ماكس فيبر (Max Weber: 1804-1891) هو أحد كبار رجال الفكر الأوروبيين الذي أعطى للدين والتباين بين الديانات أهمية قصوى في وصف وتضخيم التمايزات بين الشعوب. (المؤلّف)

[40 ←]

انظر الفصل الأول من:

Nazih N. AYUBI, Over-stating the Arab State

[41 ←]

أنظر جورج قرم، انفجار المشرق العربي 1956 - 2012، دار الفارابي، بيروت 2007. م. س، الفصل 21: اهتراء الأنظمة العربية.

[42 ←]

أحمد هنّي، التناذر الإسلامي وتحولات الرأسمالية، دار الفارابي، بيروت 2011.

وهو تفكير مميّز موسع في كتاب آخر: الرأسمالية الريعية. من المجتمع الصناعي إلى مجتمع الريعيين...

(Ahmad HENNI, Le Capitalisme de rente. De la société industrielle à la société des rentiers, L'Harmattan, Paris, 2012).

[43 ←]

أنظر عبد القادر سيد أحمد، الاقتصاد العربي في زمن الفائض النفطي...

(Abdelkader SID-AHMED, L'Économie arabe à l'heure des surplus pétroliers, ISMEA, Paris, 1975).

[44 ←]

جورج قرم، في نقد الاقتصاد الرّيعي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2011.

[45 ←]

أنظر عبد الرحمن غندور، الجهاد الإنساني. تحقيق حول المنظمات غير الحكومية الإسلامية...

(Abdel-Rahman GHANDOUR, Jihad humanitaire. Enquête sur les ONG islamiques, Flammarion, Paris, 2002).

[46←]
عيسى جوزيف بو العطا، اتجاهات وقضايا الفكر العربي المعاصر...

(Issa J. BOULLATA, Trends and Issues in Contemporary Arab Thought, State University of New York Press, Albany, 1990).

[47←]
أنظر أيضاً جورج قرم، «في جذور توظيف الأديان التوحيدية...

(Georges CORM, «Aux origines de l'instrumentalisation des trois monothéismes», Diplomatie, nº 16, Août-Septembre 2013).

[48←]
يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، القاهرة 2009. إننا مدينون كذلك لهذا المؤلف برواية بالغة الأهمية، أصدرها نفس الناشر عام 2008، بعنوان «عزازيل»، تروي ترحالات وعذابات راهب مصري في القرن الخامس الميلادي، كان شاهداً على نهاية الوثنية وراح يشق طريقه وسط الصراعات اللاهوتية العنيفة، التي مزقت الكنائس الشرقية المتناحرة حول طبيعة المسيح.

[49←]
حول هذه المناظرة، أنظر دانيال لانكون، «الأفغاني ضد إرنست رينان: كلام شرقي في قلب الإمبراطورية، الهجرة الفكرية، الترجمة والتحويلات (1883 - 1884)»، في المشرقيون في مواجهة المستشرقين...

(Daniel LANCON, «Al-Afghani contre Ernest Renan: paroles orientales au coeur de l'empire, migration intellectuelle, traduction et transferts (1883-1884)», in Ridha BOULAÂBI (dir.), Les Orientaux face aux orientalismes, préface de Georges Corm, Geuthner, Paris, 2013, p. 41-66).

هذا العمل المشترك غني على نحو ملفِت لما يتيحه من إيضاح لألعاب المرايا بين الاستشراق ونقيض الاستشراق التي أتيت على ذكرها.

[50←]
بمعنى جعل التراث متحَجِّراً (Réification) بشكل قطعي، غير قابل لتجدّد النظرة إليه (المؤلَّف).

[51←]
إدوارد سعيد، الاستشراق...، م. س. كذلك أنظر نديم نجدي: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، بيروت 2005.

[52←]

عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستوردة، منشورات الدار العربية للعلوم ناشرون/ دار الأمان، الرباط/ بيروت 2010.

[53 ←]
أنظر بهذا الصدد: فيفيك تشيبر، «في مواجهة هجاس الخصوصيات الثقافية: العمومِيّة، سلاح بيد اليسار»...

(Vivek CHIBBER, «Contre l'obsession des particularismes culturels: l'universalisme, une arme pour la gauche», Le Monde diplomatique, mai 2014).

[54 ←]
أنظر بخاصة: هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت 1971. وقد صدرت منه طبعات عديدة.

[55 ←]
أندريه ميكال، الإسلام وحضارته، من القرن السابع حتى القرن العشرين...

(André MIQUEL, L'Islam et sa civilisation, VIIe-XXe siècle, Armand Colin, Paris, 1968).

[56 ←]
إدوارد سعيد، الاستشراق، م. س.

[57 ←]
تلك هي على وجه الخصوص في فرنسا حال كل من ميشال سورا (Michel Seurat)، برونو اتيان (Bruno Étienne)، وفرانسوا بورغا (François Burgat) الذين نصبوا أنفسهم كمدافعين عن مختلف حركات الإسلام السياسي.

[58 ←]
أنظر جورج قرم، شرق وغرب، الشرخ الأسطوري، دار الساقي، بيروت 2003.

[59 ←]
أنظر رينيه نبعة، حرب موجات الأثير... حرب الديانات. المعركة الأثيرية في سماء المتوسط،...

(René NABA, Guerre des ondes… guerre des religions. La bataille hertzienne dans le ciel méditerranéen, L'Harmattan, Paris, 1998).

ولا يسعنا إلّا أن نذكر، بهذا الصدد، الدور الذي لعبته قناة الجزيرة، في السنوات الأخيرة، خصوصاً عبر البرنامج الأسبوعي للصحافي السوري فيصل القاسم، الذي كان يقدم مناظرة بين مثقفين عرب ذوي آراء سياسية متباينة تماماً، ويستثيرهما إلى أن يبلغ الأمر بهما حدّ المشاجرة، وربما الضرب. وهكذا كان المشاهد يحضر معركة حقيقية بين ديوك مُشْرَئِبَّة متناطحة، بحيث يتحول التوافق المستحيل بين وجهات النظر إلى مهزلة مطلقة. إنها مهزلة تضرِب الأفكار وتقوِّضها، وتبخّس قيمة الفكر بحدّ ذاته. والواقع أن تفاهة هذا البرنامج هي على طرف نقيض من التبجيل والوقار اللذين تجرى بهما، مقابلات عديدة مع شخصيات دينية

أصولية، كليّة الحضور في برامج القناة، على غرار الشيخ يوسف القرضاوي.

[60 ←]

إنها ظاهرة فاقمتها هيمنة مراكز البحث في الإنتاج المعاصر للمعارف حول العالم العربي. ففي دراسة بهذا الصدد أجراها، بناء على طلبي، الباحث اللبناني كريستيان باسيل عام 2014، حول مراكز البحث المتخصصة بهذه المنطقة، أحصي وجود 255 مؤسسة أجنبية، يقع مَقَرّ 40% منها خارج العالم العربي، و32% في هذا الأخير، و60% منها أميركية. وهي تمتلك قدرات مالية أكثر ضخامة مما لدى المنظمات غير الحكومية أو مراكز الأبحاث المحلية، كما وأنها موجودة منذ فترة طويلة. ويبلغ متوسط عمر مراكز الدراسات الأجنبية العاملة في العالم العربي 37 سنة (42 سنة بالنسبة إلى الولايات المتحدة)، مقابل 18 سنة بالنسبة إلى المراكز العربية. هكذا نلمس الاختلال في القدرات البحثية وفي إنتاج دراسات موجهة وفاقاً للمصالح الجغراسية للدول.

[61 ←]

ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والاستقلال، دار الطليعة، بيروت 1975. وقد لقي هذا الكتاب شهرة واسعة.

[62 ←]

ليست هي ذي الحال باللغة الإنجليزية حيث أجرت بعض الأعمال، كما سنتبين لاحقاً، دراسات حول التيارات الفكرية الحديثة.

[63 ←]

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى مجموعة نصوص فكرية عربية غنية الطابع لدراسة غنى وتنوع الفكر السياسي العربي تمّ إصدارها من قبل مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2011 بعنوان الثقافة العربية في القرن العشرين، بإشراف عبدالإله بالقزيز.

Anouar ABDEL-MALEK, La Pensée politique arabe contemporaine, Seuil, Paris, 1970.

[64 ←]

ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1939، م. س.

[65 ←]

هنري سيرويا، الفكر العربي...

(Henri SEROUYA, La Pensée arabe, PUF, Paris, 1960).

[66 ←]

نسان مونتاي، مفاتيح الفكر العربي...

(Vincent MONTEIL, Clefs pour la pensée arabe, Seghers, Paris, 1974).

[67 ←]

جاك بيرك، العرب...

(Jacques BERQUE, Les Arabes, Sindbad, Paris, 1973).

[68 ←]
علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1797 - 1914. الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1975.

[69 ←]
ليلى داخلي، جيل من المثقفين العرب، سوريا ولبنان (1908 - 1940)...

(Leyla DAKHLI, Une génération d’intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908-1940), IISMM/Karthala, Paris, 2009).

[70 ←]
أنظر كارولين هيرفيه - مونتيل، النهضة الأدبية والوعي الوطني. أوائل الروايات بالفرنسية في لبنان وفي مصر (1908 - 1933)...

(Caroline HERVÉ-MONTEL, Renaissance littéraire et conscience nationale. Les premiers romans en français au Liban et en Égypte (1908-1933), Geuthner, Paris, 2012).

[71 ←]
م. ن، ص 526.

[72 ←]
م. ن، ص 527.

[73 ←]
أنور عبد الملك، عبد العزيز بلال وحسن حنفي (إشراف)، نهضة العالم العربي...

(Anouar ABDEL-MALEK, Abdel Aziz BELAL et Hassan HANAFI (dir.), Renaissance du monde arabe, Duculot, Louvain, 1972)

ودومينيك شوفالييه (إشراف)، االتجديدات في العالم العربي، 1952 - 1982...

(Dominique CHEVALLIER (dir.), Renouvellements du monde arabe, 1952-1982, Armand Colin, Paris, 1987).

[74 ←]
بول خوري، التقليد والحداثة. موضوعات واتجاهات الفكر العربي الراهن، بيروت 1983...

(Paul KHOURY, Tradition et modernité. Thèmes et tendances de la pensée arabe actuelle, Beyrouth, 1983 (715 pages), diffusion Librairie Saint-Paul, Jounieh, Liban).

[75 ←]

بول خوري، التقليد والحداثة. II. مواد من أجل دراسة الفكر العربي الراهن. جردة انتقائية للإنتاج الأدبي العربي. بيبليوغرافية مشروحة جزئياً، بيروت 1984...

(Paul KHOURY, Tradition et modernité. II. Matériaux pour servir à l’étude de la pensée arabe actuelle. Inventaire sélectif de la production littéraire arabe. Bibliographie partiellement annotée, Beyrouth, 1984 (650 pages), même diffuseur).

[76 ←]

بول خوري، التقليد والحداثة. III. مواد من أجل دراسة الفكر العربي الراهن. تحليل وصفي لأعمال عربية نمطية، بيروت 1985...

(Paul KHOURY, Tradition et modernité III. Matériaux pour servir à l’étude de la pensée arabe actuelle. Analyse descriptive d’ouvrages arabes typiques, 1985 (840 pages, même diffuseur).

[77 ←]

بول خوري، التقليد والحداثة. I وسائل استقصاء...

(Paul KHOURY, Tradition et modernité I. Instruments d’enquête, Münster, 1981, même diffuseur).

[78 ←]

بول خوري، قراءة في الفكر العربي الراهن. ثلاث دراسات...

(Paul KHOURY, Une lecture de la pensée arabe actuelle. Trois études, Münster, 1981, même diffuseur).

[79 ←]

عام 2010، قامت الجامعة الأنطونية في لبنان بتكريم بول خوري وكتابه، بمناسبة إصدارها كتاباً جمعياً حول هذا العمل، أشرفت عليه باسكال لحود بعنوان: بولس خوري، لحود فيلسوف اللاكمال، منشورات الجامعة الأنطونية، 2010.

[80 ←]

إليزابيت سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر. نقد ثقافي في منظور مقارن...

(Elizabeth S. KASSAB, Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in comparative perspective, Columbia University Press, New York, 2010).

[81 ←]

عيسى جوزيف بو العطا، اتجاهات قضايا الفكر العربي المعاصر، م. س.

[82 ←]

م. ن، ص 6.

[83←]
م. ن، ص 12.

[84←]
م. ن، ص 163.

[85←]
خليل أحمد خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين، المؤسسة العربية للإعلام والنشر، بيروت 2001.

[86←]
أنظر محمد جابر الأنصاري، في الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1996. ويحمل هذا الكتاب على غلافه عنوانين فرعيين طويلين هما: الأول: «كيف احتوت التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والحسم المؤجل بين الإسلام والغرب»، والثاني: «تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة». أنظر أيضاً محمد ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي المعاصر، دار البيروني، بيروت 1994، وكذلك عزيز العظمة، في العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992.

[87←]
رئيف خوري، الفكر العربي الحديث. أثر الثورة الفرنسية في توجهه السياسي والاجتماعي، دار المكشوف، بيروت 1973 (الطبعة الثانية).

[88←]
مارون عبود، روّاد النهضة الحديثة، دار الثقافة، بيروت 1966.

[89←]
هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت 1971 (أعيد طبع هذا المؤلّف عدة مرات).

[90←]
جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت 1998.

[91←]
عندما التقيت شرابي، منذ بضع سنوات، في بيروت، سنحت لي الفرصة أن أوجه إليه انتقادات مباشرة حول التبسيطات المفرطة التي يحتويها كتابه هذا، متمنّياً عليه أن يعيد نشره بنسخة جديدة منقّحة. وقد اعترف بأن التقسيم الثنائي الذي أقامه بين المسيحيين والمسلمين لم يكن صائباً بمقدار ما كان يظنه في تلك الفترة. والواقع أن بنية هذا العمل بكاملها كانت تستلزم إعادة النظر فيها. لكن تدهور صحة هذه الشخصية الجذابة البعيدة كل البعد عن التعصّب الديني، لم تتح لها القيام بذلك.

[92 ←]

حول مفهوم «الكليّات» (universaux)، أنظر منذر الكيلاني، في سبيل مذهب كلّي نقدي. دراسة أنثروبولوجية للمعاصرة...

(Mondher KILANI, Pour un universalisme critique. Essai d’anthropologie du contemporain, La Découverte, Paris, 2014).

[93 ←]

عبد الله نعمان، الاتجاهات العلمانية في العالم العربي، جونيه، لبنان 1990.

[94 ←]

نازك سابا يارد، العلمانية والعالم العربي، دار السّاقي، لندن 2002.

[95 ←]

هدى نعمة، أبرز مسالك الفكر العلماني والإصلاحي العربي، م. س.

[96 ←]

أنظر كارل پولانيي، التحول الكبير. في الأصول السياسية والاقتصادية لعصرنا...

(Karl POLANYI, La Grande Transformation. Aux origins politiques et économiques de notre temps, Gallimard, Paris, 1983).

[97 ←]

لمعرفة الاضطرابات التي أثارها عصر النفط في عمل الديمقراطيات الأوروبية والأميركية، يمكن العودة إلى الكتاب القيّم لتيموثي ميتشل (Timothy Mitchell)، ديمقراطية الكَرْبون، السلطة السياسية في عصر البترول

(Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l’ère du pétrole. La Découverte, Paris, 2013.

يبين الكتاب بشكل رائع أيضاً لعبة الكارتل النفطي الأنغلو - ساكسوني المقوِّضة للاستقرار في البلدان المنتجة للنفط في الشرق الأوسط.

[98 ←]

صنع الله إبراهيم، ذات، دار المستقبل العربي، القاهرة 1992.

[99 ←]

هلي بيجي، خيبة الأمل الوطنية. دراسة حول إزالة الاستعمار...

(Hélé BÉJI, Désenchantement national. Essai sur la décolonisation, Maspero, Paris, 1982; édition de poche: Elyzad, Tunis, 2014).

[100 ←]

مهدي عامل، نقد الفكر اليومي، دار الفارابي، بيروت 1988.

[101 ←]

أنظر لجورج قرم، ديون العالم الثالث في المنظور التاريخي، دار الطليعة، بيروت 1980. وكذلك الفوضى الاقتصادية الدولية الجديدة. جذور إخفاق التنمية دار الطليعة، بيروت 1994؛ وانظر أيضاً مؤلَّفي في نقد الاقتصاد الريعي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2011.

[102 ←]

يمكن العودة إلى الأعمال الكاملة لخالد زيادة، The Development of Muslim Perspective of Europe منشورات رياض الريس، بيروت 2010، (الترجمة العربية صدرت عن الناشر ذاته: تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا)؛ وكذلك: المسلمون والحداثة الأوروبية، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2010. ينبغي أيضاً ذكر العمل المتقن حول هذا الموضوع لنازك سابا يارد: الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، مؤسسة نوفل، بيروت 1979.

[103 ←]

هناك عمل جدير بالذكر حول هذا الموضوع لأسامة عانوتي، وهو بعنوان الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1971، يذكر المؤلف فيه بوجه خاص تطور اهتمام الطبقة المتعلمة، المكونة بشكل رئيس من رجال الدين، بالعلوم العقلية وقواعد العقلانية. وبناء على هذا، يرفض التأكيد على أن النهضة العربية ولدت في القرن التاسع عشر بتأثير من صدمة حملة بونابرت في مصر، مفسراً أن أصول هذه النهضة تقع في الحركة الأدبية للقرن الثامن عشر.

[104 ←]

للاطلاع على تحليل مفصل لأعمال هذه اللجنة، أنظر جورج قرم، أوروبا والشرق. من البلقنة إلى اللبننة، تاريخ حداثة لم تُنْجَز...

(Georges CORM, L’Europe et l’Orient. De la balkanisation à la libanisation. Histoire d’une modernité inaccomplie, La Découverte, Paris, 1989).

[105 ←]

المقصود توماس إدوارد لورنس (T.E. Lawrence 1935 - 1888)، ولا ينبغي الخلط بينه وبين سميّه ومعاصره الكاتب البريطاني الكبير ديفيد ه. لورنس (1885 - 1930). إذ عدا عن الشهرة التي قدمها له نجاح سيرته المتمحورة حول مغامرته في صحاري الجزيرة العربية، تجدر الإشارة إلى أن شخصية لورنس ألهمت عام 1962 موضوع فيلم من إخراج ديفيد لين (David Lean)، لاقى نجاحاً كبيراً وحاز على عدة جوائز.

[106 ←]

أنظر بيرترام توماس، العرب...

(Bertram THOMAS, Les Arabes, Payot, Paris, 1946, chapitre 11, «La guerre mondiale», p. 215, note 1)

الفصل الحادي عشر «الحرب العظمى»، ص 215، الملاحظة رقم 1 ومفادها أن هذه القوة العربية استطاعت بلوغ 10000 رجل في الحدّ الأقصى، عند حشد قبائل شبه الجزيرة العربية، لكنها

ظلّت في المتوسط أقرب إلى 2000 رجل، كانوا على دوام الجهوزِيّة.

[107 ←]

أنظر ريمون أوزوكس، دول المشرق تحت الانتداب الفرنسي...

(Voir Raymond O’ZOUX, Les États du Levant sous mandat français, Librairie Larose, Paris, 1931).

ثمة توصيف لا مجاملة فيه لشطط القوة المنتدبة في سورية ولبنان، قدمته فالنتين دو سان - بوان، الحقيقة حول سورية بلسان أحد الشهود...

(Valentine DE SAINT-POINT, La Vérité sur la Syrie par un témoin, Librairie du Luxembourg, Paris, 192).

هذا الكتاب يسلك طريق معاكسة للأدب التجميلي الذي يفاخر بعمل فرنسا في الشرق. من أجل وجهة نظر نقدية بدرجة كبيرة لإدارة الانتداب الفرنسي في سورية، أنظر أليس بولو: في دمشق تحت القنابل، يوميات فرنسية أثناء الثورة السورية 1924-1926...

(Alice POULLEAU, À Damas sous les bombes. Journal d’une Française pendant la révolte syrienne de 1924-1926, Bretteville Frères, Yvetot, 1925 (réédition, à l’initiative de François Burgat qui l’a préfacée: L’Harmattan, Paris, 2012)).

(طبعة جديدة بمبادرة من فرانسوا بورغا الذي كتب مقدمتها صدرت عن لارمتان (L’Harmattan)، باريس 2010).

[108 ←]

أنظر جيرار خوري، فرنسا والشرق العربي، ولادة لبنان الحديث 1914-1920...

(Gérard KHOURY, La France et l’Orient arabe. Naissance du Liban moderne, 1914-1920, Armand Colin, Paris, 1993)

وكذلك للمؤلف نفسه، وصاية استعمارية، الانتداب الفرنسي في سورية ولبنان...

(Une tutelle coloniale. Le mandat français en Syrie et au Liban, Belin, Paris, 2006)

استيفان هـ. لونغريغ، سوريا ولبنان تحت الانتداب

(Stephen H. LONGRIGG, Syria and Lebanon under French Mandate, Oxford University Press, Londres, 1958)

جورج قرم، لبنان المعاصر. تاريخ ومجتمع...

(Georges CORM, Le Liban contemporain. Histoire et société, La Découverte, Paris, 2012.).

[109 ←]

من هنا ولادة حزب الوفد، الذي أسسه عام 1919 والذي أصبح بسرعة الحزب السياسي الأكثر أهمية في مصر (ولا يزال موجوداً حتى اليوم).

[110 ←]

أضف إلى ذلك أن الأمير قد تعهد باحترام الاستقلال الذاتي لولاية جبل لبنان، حيث كان يشكل المسيحيون غالبية سكانية.

[111←]
إلى ذلك، نشير إلى أن مركز دراسات الوحدة العربية - الذي سنتحدث عنه فيما بعد، قد عمد إلى ترجمة أحد أهم المؤلفات التي تحلل الفكر اليهودي المعادي للصهيونية: يكوف م رابكين، باسم التوراة. تاريخ المعارضة اليهودية للصهيونية...

(Yakov M. RABKIN, Au nom de la Torah. Une histoire de l’opposition juive au sionisme, Presses de l’université de Laval, Laval, 2004).

وقد صدر هذا الكتاب في المغرب عن دار طارق للنشر (الدار البيضاء)، وفي اللغة العربية عن مركز دراسات الوحدة العربي في بيروت.

[112←]
أنظر بهذا الصدد، كتاب جورج جبّور الموثّق بعناية فائقة العروبة والإسلام في الدساتير العربية، دار الرها، حلب 1993.

[113←]
نشير هنا إلى العمل المهم الذي أعدته مارينا كالكولي، إقطاعية الحكم الجديدة للأنظمة وإخفاق النظام الإقليمي العربي...

(Marina CALCULLI, Le Néopatrimonialisme des régimes et l’échec du système régional arabe, mémoire de Master 2 en études politiques, Institut de sciences politiques, Université Saint-Joseph de Beyrouth, 2012).

[114←]
أنظر نيكولا بو، باريس عاصمة عربية...

(Nicolas BEAU, Paris, capitale arabe, Seuil, Paris, 1995)

وكذلك نيكولا بو وجاك - ماري بورجيه، قطر الصغير القبيح...

(Nicolas BEAU et Jacques-Marie BOURGET, Le Vilain Petit Qatar, Fayard, Paris, 2013).

[115←]
عام 1990، قام وزير الدفاع السعودي القوي آنذاك خالد بن سلطان بشراء جريدة الحياة، حيث جعل منها إحدى أكبر جريدتين يوميتين عربيتين تصدران تزامنياً في أهم العواصم العربية والأوروبية، كما وفي الولايات المتحدة.

[116←]
تحولت إلى منظمة التعاون الإسلامي عام 2011، وأصبحت تعد 57 دولة عضواً عام 2014.

[117←]

نذكر أن إيران كانت أول دولة في المنطقة قامت بتأميم المصالح النفطية الأوروبية، أي مصالح إنكلترا. هذا القرار، اتخذه عام 1952 بورجوازي ليبرالي ووطني إيراني كبير هو رئيس الوزراء آنذاك محمد مصدق. وقد نجم عن ذلك فترة من التوترات الحادة في إيران شهدت مغادرة الشاه لبلاده، إثر نزاعه مع رئيس وزرائه، ليعود إليها بعد عدة أشهر نتيجة انقلاب سياسي قام به الجيش بدعم من وكالة المخابرات المركزية الأميركية CIA، ومن فئة من رجال الدين. وقد استبعد مصدق عن السلطة وألغي تأميم النفط.

[118←]

حتى ولو تضمنت الكتابات التقليدية الأكاديمية الأوروبية دقة في المعرفة، يمكن أن نجدها في بعض أطروحات الدكتوراه؛ بل أن بعضها ينحدر إلى مستوى التفاصيل التافهة وغير ذي فائدة، لكنها للأسف ليست دائماً وثيقة الصلة بالموضوع، بما يكفي لإدراك التطور العام للمجتمعات العربية.

[119←]

نشير هنا إلى كتاب الاقتصادي المصري فوزي منصور: خروج العرب من التاريخ، دار الفارابي، بيروت، 1991 (ومكتبة مدبولي، القاهرة، 1993). وتؤكد هذه الدراسة الماركسية الاتجاه التي سأتناولها فيما بعد، على نقطتين: الأولى تتعلق بالصراعات بين العرب، وهي صراعات ذات طبيعة قبلية ودينية، تجددت إثر غياب النبي، وكذلك بثورات العبيد والطبقات العربية الفقيرة. وهذا ما حدا بالخلفاء العباسيين إلى إحاطة أنفسهم بحراسات مشدّدة تركية وفارسية، متشكلة هي نفسها من المماليك، بشكل يبطِل بنحو أفضل التطلعات المنافسة العائدة للفئات العربية المتناحرة، اعتمد بعضها على تطلعات دينية النسق. أما النقطة الثانية فتتعلق بالنظام الاقتصادي السائد في تلك الفترة، وخاصة الضريبة العقارية التي كانت تثقل كاهل الأرياف، والتي لم يُسْتَخدم تراكمها في بناء نظام رأسمالي بورجوازي. كذلك يتحدث هذا الكتاب ذات الأهمية الكبيرة عن إخفاقات التصنيع الحديث منذ تجربة محمد علي وصولاً إلى تجربتي عبد الناصر والسادات في مصر، كما وتجربة بومدين في الجزائر. وقد تضمن هذا الكتاب تعليقاً مهماً لسمير أمين، يحدد فيه خلافاته الإيديولوجية والتحليلية مع الماركسيين الأصوليين فيما يتعلق بالبلدان النامية، المعروفة وفق التعبير العام بـ «التشكيلات الرأسمالية الطرفية». ومما لا شك فيه أن ثمة مستشرقين مشهورين عكفوا على دراسة الأفول «الإسلامي» بصورة عامة، حيث عزوا هذا التأخر إلى الممارسات الجامدة في الإسلام: أنظر روبير برونشفيغ وغوستاف فون غرونباوم (إشراف)، النزعة التقليدية والأفول الثقافي في تاريخ الإسلام...

(Robert BRUNSCHVIG et Gustave E. VON GRUNEBAUM (dir.), Classicisme et déclin culturel dans l’histoire de l’islam, Maisonneuve et Larose, Paris, 1977)

لكننا عملياً لا نجد أعمالاً حول اختفاء العنصر العربي عن إدارة ما كان قد تبقى من الدولة العباسية المترامية الأطراف.

[120←]

نشير هنا إلى المرسومين الرئيسين للسلطان اللذين ميّزا المرحلة المعروفة بالتنظيمات (أو المبادئ الناظمة)، أي الإصلاحات الهامة التي أجرتها السلطنة العثمانية في القرن التاسع عشر (ما بين 1839 و1878)، وهي إصلاحات توِّجت بتبنّي الدستور عام 1876، لكن سرعان ما

تمّ تعليقه بعد إجراء أول انتخابات عام 1877، من قبل السلطان عبد الحميد الثاني؛ أنظر روبير مانتران (إشراف)، تاريخ السلطنة العثمانية،

(Robert MANTRAN (dir.), Histoire de l'Empire ottoman, Fayard, Paris, 1979)

وكذلك بيرنارد لويس، الإسلام والعلمانية، ولادة تركيا الحديثة...

(Bernard LEWIS, Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne, Fayard, Paris, 1977)

(العنوان الأصلي The Emergence of Modern Turkey).

[121←]

السان سيمونية حركة فكرية واجتماعية فرنسية ظهرت في القرن التاسع عشر متأثرة بأفكار كلود هنري دو روفروا (كونت سان سيمون 1760 - 1825) الذي كان يدعو إلى أن السلطة يجب أن تكون للصناعيين والصناعة ويشدد على أهمية العلوم والفنون والحرف في ازدهار المجتمع. ولقد كانت الحركة تدعو إلى نشر أفكارها خارج حدود فرنسا ووصلت إلى مصر في القرن التاسع عشر، حاملة معها مشروع وصل البحر الأحمر بالبحر الأبيض المتوسط في منطقة السويس والذي نفذ بعد عقود على يد فردينان دو ليسبس (Ferdinand de Lesseps) الذي كان قد عرف بهذا المشروع من أحد أنصار الحركة. وقد تعددت إسهامات الحركة في مصر في العديد من المشاريع التنموية.

[122←]

المقصود هنا كتاب أم القرى، 1902 - 1903 وكتاب طبائع الاستبداد، 1900.

[123←]

زين نور الدين الزين، نشوء القومية العربية مع دراسات تاريخية في العلاقات التركية - العربية. دار النهار بيروت 1968 (عدة طبعات متلاحقة). نجد هذا الرأي ذاته عند مفكر عربي آخر، هو وجيه كوثراني، وثائق المؤتمر العربي الأول 1913، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1980.

[124←]

أنظر أنيس صايغ، الهاشميون وقضية فلسطين، منشورات جريدة المحرّر والمكتبة المصرية، صيدا/بيروت 1966. تعرّض المركز الذي كان يديره الصايغ في بيروت لاعتداء بالقنابل أثناء الغزو الإسرائيلي عام 1982، أصيب فيه بجراح خطيرة وفقد إحدى عينيه.

[125←]

أنظر علي علاوي، فيصل الأول ملك العراق...

(Ali ALLAWI, Feisal I of Iraq, Yale University Press, New Haven et Londres, 2014).

وكذلك السيرة الذاتية الممتعة لخالد زيادة، حكاية فيصل، دار النهار، بيروت 1999.

[126←]

أنظر رشدي فقار، انعكاسات علم الاجتماع ما قبل الماركسي في العالم العربي...

(Rouchdi FAKKAR, Reflets de la sociologie prémarxiste dans le monde arabe, Geuthner, Paris, 1974).

[127 ←]
رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المجلد الثاني، بيروت 1973.

[128 ←]
أنظر حول هذه النقطة الأطروحة المتميزة لحمدي عبد القادر، مصر في رحلة إلى الشرق لجيرار دو نيرفال وفرنسا في ذهب باريس لرفاعة الطهطاوي...

(Hamdi ABDELKADER, L'Égypte dans le Voyage en Orient de Gérard de Nerval et la France dans L'Or de Paris de Rifa'at Al-Tahtawi, Université du Québec, Montréal, 2008).

[129 ←]
أنظر جاك جوميه، الشرح القرآني للمنار. اتجاهات حديثة في التفسير القرآني في مصر...

(Jacques JOMIER, Le Commentaire coranique du Manar. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte, G.-P. Maisonneuve & Cie, Paris, 1954).

[130 ←]
طه حسين، مذكرات طه حسين، دار الآداب، بيروت 1967.

[131 ←]
أحمد أمين، حياتي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1961 (ط4).

[132 ←]
أنظر أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1965. يبدأ هذا الكتاب بإطلالة على سيرة ذاتية مقتضبة للغاية لمحمد بن عبد الوهاب (15 صفحة)، توضح تماماً حدود فكر هذا الداعية المشغول حصراً بتخليص الممارسة الدينية الإسلامية من عبادة الأولياء، ويستنكر العنف الذي سعى هو وأتباعه لفرض مشروعهم من خلاله. في المقابل، وصف الشخصيات الإصلاحية الأخرى بطريقة مفصلة، وبخاصة شخصية جمال الدين الأفغاني (60 صفحة)، وعبد الله النديم (46 صفحة)، أو محمد عبده (57 صفحة). ولأن منطلق المؤلف هو الحركة الإصلاحية الإسلامية، فقد أضاف شخصيتين إسلاميتين من الهند (أحمد خان وأمير علي)، وكذلك السياسي العثماني مدحت باشا (1822 - 1884)، الذي باشر القيام بإصلاحات عديدة في السلطنة، لا سيما في قطاعات التربية والمؤسسات القضائية.

[133 ←]
المزيد من التفاصيل، انظر إيمانويلا بيران. «البوتقة والصائغ: مسيرة أحمد أمين (1886 - 1954)»، مجلة العوالم الإسلامية والبحر المتوسط...

(Emmanuelle PERRIN, «Le creuset et l’orfèvre: le parcours d’Ahmad Amin (1886-1954)», Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, nº 95-98, avril 2002, <http://remmm.revues.org/238>).

[134←]

حسين أحمد أمين، دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين، القاهرة، دار الشروق، 1983.

[135←]

علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني - مكتبة الإسكندرية، طبعة عام 2011.

[136←]

طه حسين، مذكرات طه حسين، م. س. تحدثنا هذه المذكرات بالتفصيل أيضاً عن الدروس الجامعية الفرنسية عندما كان المؤلف يدرس في مدينة مونبيلييه (Montpellier) ومن ثم في باريس لنيل شهاداته وأخيراً الدكتوراه، في وقت كانت لا تزال فيه معرفة اللاتينية إلزامية. وهي تروي أيضاً الصعوبة التي واجهها هذا الكفيف ذو المواهب السمعية الاستثنائية في التكيف مع قراءة كتابة بريل (l’écriture braille) التي تتم عبر الأصابع وليس الأذن، والتي كانت بالنسبة إليه حتى ذلك الحين السبيل الوحيد للحصول على المعلومات عبر تذكّره الصوت المسموع.

[137←]

أنظر سوزان طه حسين، معك. من فرنسا إلى مصر...

(Suzanne Taha HUSSEIN, Avec toi. De la France à l’Égypte, Cerf, Paris, 2011).

[138←]

وهذا عنوان ربمّا استلهمه فرانز فانون عند عنونة كتابه الشهير الصادر في باريس عام 1961 باللغة الفرنسية Les Damnés de la terre، لهذا الكتاب ترجمة باللغة العربية تحت عنوان معذّبو الأرض، صدرت في كل من بيروت والجزائر، عن كل من دار الفارابي ومنشورات آنيب (ANEP)، 2004.

[139←]

طه حسين، الأيام، دار المعارف، القاهرة.

[140←]

طه حسين، مذكرات طه حسين، م. س.

[141←]

عبد الفتاح جلال، «طه حسين (1889 - 1973)»...

(Abdel Fattah GALAL, «Taha Hussein (1889-1973)», Prospects. The Quarterly Review of

Comparative Education, Unesco, vol. 23, nº 3-4, 1993).

[142 ←]

تُرجم هذان الكتابان إلى الإنكليزية: قاسم أمين، تحرير المرأة والمرأة الجديدة. وثيقتان حول تاريخ النسوية المصرية،

Qasim AMIN, The Liberation of Women and the New Women. Two Documents in the History of Egyptian Feminism, American University of Cairo, Le Caire, 2000.

[143 ←]

منصور فهمي، وضع المرأة في تراث وتطور الحركة الإسلامية...

(Mansour FAHMY, La Condition de la femme dans la tradition et l’évolution de l’islamisme, Félix Alcan, Paris, 1913; nouvelle édition: La Condition de la femme dans l’islam, Alia, 1990, Paris).

أنظر حول هذا الموضوع مصطفى الأحنف، «حول بعض الدوركهايميين العرب» في مجلة الشعوب المتوسطية

(Peuples méditerranéens, n° 54-55, janvier - juin 1991)

تبين هذه المقالة أن فهمي تعرض لهجوم حاد في مصر، لأنه انتقد في أطروحته السلوك الزواجي للنّبي، الذي خصّ نفسه بعدة نساء (أكثر من أربع زوجات، العدد الأقصى المنصوص عليه في القرآن)؛ وتعيّن على كاتبها أن يلوذ في النسيان لعدة أعوام، قبل أن يتمكن من الحصول على وظيفة في التعليم الجامعي. في المقابل، لم يتعرض قاسم أمين لأي إزعاج.

[144 ←]

عبد الله اليافي، الوضع الخاص للمرأة في شريعة الإسلام، ألف ياء، بيروت، 2011 خلال الانتخابات التشريعية اللبنانية عام 1964، تمّت مهاجمة اليافي من قبل أحد خصومه بسبب مضمون أطروحته التي اعتُبرت مخالفة للشريعة الإسلامية التقليدية.

[145 ←]

حول هذه المناضلة النسوية التي أبكرت في الرحيل، في سن الثانية والثلاثين، والتي لم تترك نتيجة لذلك سوى عدد من المقالات حول مسألة المرأة، وبعض القصائد، أنظر فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، م. س، ص 479 - 485.

[146 ←]

أنظر نظيرة زين الدين، السفور والحجاب، مطابع قوزما، بيروت 1928؛ وكذلك الفتاة والشيوخ، نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، نشرته المطبعة الأميركانية في بيروت سنة 1929. حول هذه المناضلة النسوية التي ضاعت اليوم في غياهب النسيان، والتي أقدمت الكاتبة البريطانية ميريام كوك على وصفها، بشيء من التعسّف، برائدة الحركة النسوية الإسلامية، الأمر الذي يظهر تأثير النمط المتأسلم في الوسط الأكاديمي، أنظر مريام كوك، نظيرة زين الدين، رائدة الحركة النسوية الإسلامية...

(Miriam COOKE, Nazira Zeineddine. A Pioneer of Islamic Feminism, One World, Princeton, 2010).

[147 ←]
أنظر كارمن بستاني، «مي زيادة: حياة وكتابة»...

(Voir Carmen BOUSTANI, «May Ziadé: vie et écriture», Les Cahiers du GRIF, nº 143, 1990, p. 163-169).

[148 ←]
أنظر حول هذا الموضوع بريان بيلتون وكلير داودينغ، «نوال السعداوي، حياة مبدعة ومتمردة»

(Brian BELTON & Clare Dowding, «Nawal EL-Saadawi, a creative and dissident life», <http://infed.org>, mars 2000).

[149 ←]
أنظر جرجي زيدان وأسس القومية العربية

(Thomas PHILIPP, Jurji Zaidan and the Foundations of Arab Nationalism, Syracuse University Press, Syracuse, 2014)

وكذلك مساهمات في الفكر والأدب العربي الحديث...

(George C. ZAIDAN et Thomas PHILIPP (dir.), Jurji Zaidan's Contributions to Modern Arab Thought and Literature, The Zaidan Foundation, Washington, 2014).

[150 ←]
الأمير عبد القادر، رسالة إلى الفرنسيين

(Emir ABDELDADER, Lettre aux Français, ANEP, Alger, 2005).

[151 ←]
أنظر مولود حداد، على خطى عبد القادر: هجرة الجزائريين إلى سورية في القرن التاسع عشر

Mawloud HADDAD, «Sur les pas de Abdelkader: la hijra des Algériens en Syrie au XIXe siècle», in Ahmed BOUYERDENE, Éric GEOFFROY et Setty G. SIMON-KHEDIS (dir.), Abdelkader, un spirituel dans la modernité, Presses de l'Institut français du Proche-Orient, Beyrouth, 2012.

[152 ←]
يمكن لنا أيضاً ذكر طاهر الجزائري (1852 - 1920)، ابن مهاجر جزائري آخر إلى سورية وكذلك ابن أخيه سليم (1879 - 1916)، الذي أسّس مع شخصيات عربية أخرى في المشرق جمعية سرية هي الجمعية القحطانية من أجل الدفاع عن حقوق العرب في مواجهة السلطة العثمانية. أنظر يوسف شويري، القومية العربية: الأمة والدولة في الوطن العربي، نظرة تاريخية، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

[153←]
فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، م. س.

[154←]
م. ن، ص 549.

[155←]
م. ن، ص 551.

[156←]
إدوارد سعيد، الاستشراق، م. س؛ حول استمرار تأثير فكر سعيد، أنظر الكتاب الجماعي لرضا بولعبي (إشراف)، الشرقيون في مواجهة الاستشراق، م. س.

(Rida BOULAÂBI (dir.), Les Orientaux face aux orientalisme).

[157←]
نينا بيربيروڤا، C’est moi qui souligne (أنا الذي أشير)، Actes Sud, Arles 1989، ص 180 - 181. تضيف الكاتبة بعد ذلك بقليل: «الروس عاجزون في معظم الأحيان عن عقد التسويات. الكلمة ذاتها، التي تتضمن في الغرب مفهوم الإبداع والاعتدال، مرادفة في روسيا الجبانة والدناءة» (ص 181 - 182)، الأمر الذي ينطبق بالقدر ذاته على العالم العربي.

[158←]
نتجت حرب البوكسر عن سلسلة من الاعتداءات ضد الوجود الأوروبي الذي كان مهيمناً في الصين، تُوجت باغتيال ديبلوماسي ألماني وحصار مقرات البعثات الأوروبية في بكين. تمثّل ردّ القوى الأوروبية بإرسالها حملة عسكرية مؤلفة من أكثر من مئة ألف مقاتل. فأذلّت الصين مجدداً عبر إلزامها بتوقيع اتفاقية جديدة غير متكافئة عام 1901، ودفع تعويضات والقبول بالاحتلال العسكري لعدة مناطق. وقد بلغت أعمال العنف طوال هذه الحرب مستويات خارقة.

[159←]
صابرينا ميرڤين، إصلاح شيعي. علماء وأدباء جبل عامل منذ نهاية السلطنة العثمانية إلى استقلال لبنان

(Un réformisme chiite. Oulémas et lettrés du Gabal ’Amel (actuel Liban-Sud) de la fin de l’Empire ottoman à l’indépendance du Liban, Karthala/ CERMOC/ IFEADF, Paris, 2000).

[160←]
من أجل وصف أدّق لهذا النظام أنظر: توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية، دار الساقي، بيروت، 2008.

[161←]
يوسف شويري، القومية العربية، م. س. يربط أيضاً هذا الكتاب، الشامل وغاية في الدقة، الكفاح

القومي العربي في ذلك العصر بالظروف التي كانت تمرّ بها السلطنة العثمانية، التي أنهكتها القوى الاستعمارية الأوروبية بشكل متزايد. ويقدم وصفاً دقيقاً للعديد من المفكرين والناشطين القوميين، بخاصة في سورية ولبنان وفلسطين. ثمة نسخة عربية من هذا الكتاب تحمل العنوان البليغ التالي: مسارات العروبة. نظرة تاريخية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2002 و2012 (نسخة محقّقة ومفسّرة). للمؤلف نفسه، أنظر أيضاً التاريخ العربي والدولة القومية. دراسة في تأريخ الدول العربية الحديثة

(Arab History and the Nation-State. A Study in the Modern Arab Historiography,1820-1980, Routledge, New York, 1989).

وانظر أيضاً، رشيد الخالدي (إشراف)، جذور القومية العربية...

(Rashid KHALIDI (dir.), The Origins of Arab Nationalism, Columbia University Press, New York, 1991).

[162 ←]
أنظر بشكل خاص خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، دار النيل للطباعة، القاهرة 1950. حرِّم هذا الكتاب من قبل الأزهر، الذي سعى لمصادرة نسخه، لكن القضاء رفض ذلك. وإذ هو فعلاً بيان من أجل دولة علمانية، طبع هذا الكتاب عدة مرات. وسرعان ما تبعه كتاب آخر تعلّق بإرث الأفكار الإنسانوِيّة الكبرى في العالم، وهو بعنوان: أفكار في القمة. إلينا... يا من أتعبكم الظلام. مكتبة وهبة، القاهرة، 1962. ولقد كرّس ما تبقّى من الأعمال الهامة لهذا المؤلف لإعادة قراءة التراث الديني الإسلامي.

[163 ←]
أنظر حول هذا الموضوع: جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطوري، دار الفارابي، بيروت 2016؛ وتاريخ أوروبا وبناء أسطورة الشرق، دار الفارابي، بيروت 2011.

[164 ←]
أنظر جورج جبور، العروبة والإسلام في الدساتير العربية، م. س.

[165 ←]
أمين الريحاني، القوميات، مجلدان، دار الريحاني للطباعة والنشر، بيروت 1956.

[166 ←]
أمين الريحاني، ملوك العرب، رحلة في البلاد العربية، دار الجيل - بيروت، الطبعة الثامنة - 1987 (أنظر الموقع الإلكتروني المخصص لهذا الكاتب، والذي يراقب بالطبع كافة منشوراته: <www.ameenrihani.org>).

[167 ←]
أنور عبد الملك، الفكر السياسي العربي المعاصر، م. س.

[168 ←]

عزيز العظمة، قسطنطين زريق، عربي للقرن العشرين، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت 2003.

[169 ←]

عبد الله عبد الدايم، القومية العربية والنظام العالمي الجديد، دار الآداب، بيروت 1994. الكتاب مجموعة محاضرات ومقالات تعالج المسائل والجدال المتعلق بالقومية العربية.

[170 ←]

م. ن، ص 29.

[171 ←]

م. ن، ص 33.

[172 ←]

أنظر مصطفى دندشلي، حزب البعث العربي الاشتراكي 1940 - 1963، إيديولوجيا وتاريخ سياسي، دون ذكر الناشر، بيروت 1979. هذا الكتاب القيّم عن تاريخ الحزب، يشرح جيداً أسباب الانقسامات والإخفاقات. في الفرنسية، يمكن الاطلاع على مؤلَّف أنطوان أودو، زكي الأرسوزي، عربي في مواجهة الحداثة...

(Antoine AUDO, Zaki Al-Arsouzi. Un Arabe face à la modernité, Dar El-Machrek, Beyrouth, 1988)

لكن المؤلف يركز بشكل كبير على الأصل الطائفي للأرسوزي، وهو علوي، لشرح مضمون أفكاره.

[173 ←]

مصطفى دندشلي، م. س، ص 15 - 20.

[174 ←]

في عام 1961، رفض ناصر استخدام القوة ضد الانقلاب العسكري الذي قاده بعض الضباط السوريين الثائرين ضدّ الوحدة التي كانت قد قامت عام 1958 مع مصر بناء على مطالبة السلطات السورية وضغط المظاهرات الشعبية الضخمة في سوريا لتحقيق الوحدة. وقد أمر رئيس الدولة المصرية القوات العسكرية المصرية المتمركزة في سوريا بالانسحاب بدلاً من القضاء على الانقلاب بالقوة.

[175 ←]

وعلى سبيل المثال، فقد ألقى ميشيل عفلق، وهو مسيحي الديانة، يوم 5 نيسان 1943، خطاباً رائعاً في جامعة دمشق بمناسبة عيد ميلاد النبي محمد، قد نشر النص في أعماله الكاملة تحت عنوان «ذكرى الرسول العربي». ولقد تَمّ جمع الكتابات الرئيسة أو نصوص محاضرات ميشيل عفلق حتى أواخر 1950، في: ميشيل عفلق، في سبيل البعث، دار الطليعة، بيروت 1959 (طبعات متتالية). دار الطليعة هي دار للنشر معروفة بتوجهاتها البعثية والتقدمية؛ وهي نشرت أيضاً في عدة مجلدات خلال الستينيات الوثائق الرسمية للحزب تحت عنوان نضال البعث في

سبيل الوحدة والحرية والاشتراكية.

[176←]
منيف الرزاز، التجربة المرّة، دار غندور، بيروت 1967.

[177←]
أنظر جورج قرم، انفجار المشرق العربي، م. س.

[178←]
بول بالتا وكلودين رولّو (إدارة)، الرؤية الناصرية...

Paul BALTA et Claudine RULLEAU (dir.), La Vision nassérienne, Sindbad, Paris, 1982.

[179←]
لتفاصيل أكثر، أنظر جورج قرم، انفجار الشرق الأوسط، م. س.

[180←]
أنظر مارلين نصر، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (1952 - 1970). دراسة في علم المفردات والدلالة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1981.

[181←]
ستقضي جبهة تحرير جنوب اليمن المحتل على جبهة التحرير الوطنية اليمنية الواقعة تحت النفوذ الناصري، بحيث إنها، عند استقلال جنوب اليمن وجلاء القوات البريطانية في 1967 حمل هذا القسم من اليمن اسم جمهورية جنوب اليمن الشعبية في عام 1970 ثم جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، وقد أصبحت هذه الجبهة الحزب الواحد فيها. ولم تُنْجَز وحدة شطري اليمن، الشطر الشمالي والشطر الجنوبي، إلّا عام 1990. لنشِر هنا إلى القصة الجميلة والمؤثرة لحياة الطبيب اللبناني، كامل مهنا، الذي كان قد أنهى في الستينيات دراسته في فرنسا، حيث كان ينشط في الاتحادات الطلابية العربية؛ ثم غادر للالتحاق كطبيب بالمقاتلين ضد الاحتلال الإنكليزي في إقليم ظفار، على الحدود بين سلطنة عمان وجنوب اليمن المحتل، ثم عاد إلى لبنان ليكرس نفسه للعمل الإنساني الطبي، حيث كاد يخسر حياته خلال القتال بين الفصائل اللبنانية والفلسطينية: أنظر كامل مهنا: ملحمة الخيارات الصعبة من يوميات الدكتور كامل مهنا، دار الفارابي، بيروت 2012.

[182←]
كان خليل سعادة، وهو طبيب، ناشطاً سياسياً من أجل استقلال كامل لسورية ولبنان منذ الحرب العالمية الأولى. كتب بشكل متواصل في الصحافة العربية في المهجر، في أميركا اللاتينية وأماكن أخرى، وألقى العديد من الخطب أمام جمعيات المهاجرين اللبنانيين والسوريين. نُشِرت مجموعة من كتاباته في مجلدين: خليل سعادة، سورية من الحرب والمجاعة إلى مؤتمر الصلح؛ سورية والانتداب الفرنسي 1920 - 1923، مؤسسة سعادة للثقافة، بيروت 2014، وهي نصوص جمعها وقدّم لها كل من بدر الحاج وسليم مجاعص.

[183 ←]
أصبح هذا التعبير رائجاً إلى حد كبير طوال الحرب التي دمرت لبنان بين عامي 1975 و1990، حيث تمّ إسْباغ صفة «الانعزالي»، على تحالف الأحزاب المدعوة بـ «المسيحية»، الذي وقف في مقابل تحالف الحركات الثورية الفلسطينية والأحزاب اللبنانية اليسارية والعلمانية المدعوة بـ «التقدمية».

[184 ←]
طوال حِقبة ما بين الحربين العالميتين، كان التعاطف مع الفاشية قوياً في أوروبا كما في الشرق الأوسط. في العالم العربي، كانت تسود فكرة ضرورة وجود الزعيم القوي والمحترم والحزب المنظّم تنظيماً قوياً. وعلاوة على ذلك، كانت إيطاليا وإسبانيا أو ألمانيا في مواجهة القوتين الاستعماريتين الكبيرتين المهيمنتين على العالم العربي. تأسس حزب الكتائب في لبنان، عام 1930، جامعاً في البداية العديد من المثقفين والشخصيات المرموقة (الذين سيتركون الحزب فيما بعد).

[185 ←]
نشرت مؤسسة سعادة للثقافة المجلدين الأولين من سيرة ذاتية مفصلة لأنطون سعادة؛ أنظر:

Salim Mujais, Antoun Saadé. A Biography, tome 1, the Youth Years, Kutub, Beirut, 2004, Tome 2, Years of the French Mandate, Kutub, Beirut 2009.

سليم مجاعص، أنطون سعادة. سيرة ذاتية، المجلد 1: سنوات الشباب، مجلد 2: سنوات الانتداب الفرنسي. تركت أرملة سعادة كتاب مذكرات مثير جداً للاهتمام، يقدّم الكثير من المعلومات الخاصة حول علاقات زوجها الصعبة بالسلطات السورية (أنظر جوليا المير سعادة، حوليات. مذكرات الأمينة الأولى للحزب)، دار سعادة للنشر، بيروت 2004.

[186 ←]
أنظر روجيه فاليغو، القارات الثلاث. عندما كان تشي غيفارا، بن بركة، كابرال، كاسترو وهو شي مين يحضّرون الثورة العالمية (1964 - 1968)...

(Roger FALIGOT, Tricontinentale. Quand Che Guevara, Ben Barka, Cabral, Castro et Hô Chi Minh préparaient la révolution mondiale (1964-1968) La Découverte, Paris, 2013).

[187 ←]
المهدي بن بَرْكَة، الكتابات السياسية (1957 - 1965)...

(Mehdi BEN BARKA, Écrits politiques (1957-1965), Syllepse, Paris, 1999).

[188 ←]
ياسر سليمان، اللغة العربية والهوية القومية. دراسة في الفكر...

(Yasir SULEIMAN, The Arabic Language and National Identity. A Study in Ideology, Georgetown University Press, Washington, 2003).

[189 ←]

وليد الخالدي، «التفكير في ما لا يمكن تصوره»، مجلة السياسة الخارجية، تموز/يوليو 1978

(Walid KHALIDI, «Thinking the unthinkable», Foreign Affairs, juillet 1978).

[190←]

وليد الخالدي (إشراف)، من اللجوء إلى الغزو

(Walid KHALIDI (dir.), From Haven to Conquest. Readings in Zionism and the Palestine Problem until 1948, Institute for Palestine Studies, Beirut, 1971).

[191←]

سمير قصير وفاروق مردم - بك، رحلة من باريس إلى القدس. فرنسا والصراع الإسرائيلي - العربي، مجلدان...

(Samir KASSIR et Farouk MARDAM-BEY, Itinéraires de Paris à Jérusalem. La France et le conflit israélo-arabe, 2 volumes, Les livres de la Revue d'études palestiniennes, Paris, 1993).

[192←]

ومنها، على سبيل المثال: «الصناعات الأمنية الإسرائيلية، مهام إستراتيجية واقتصادية»؛ «المشروع النووي الإيراني. الرؤية الإسرائيلية وعواقبها وطرق مواجهتها»؛ أو أيضاً «إضاءة حول مأزق النخب السياسية الفلسطينية» (أبحاث نشرت باللغة العربية).

[193←]

ياسين الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية، دار الطليعة، بيروت 1965.

[194←]

عام 1955، انضم الطبيب النفساني فرانز فانون (1925 - 1961) الذي يعود في أصله إلى جزر الأنتيل - إلى جبهة التحرير الوطني الجزائرية بصفته طبيباً نفسانياً يعالج الاضطرابات النفسانية الخطيرة التي أحدثتها الحرب لدى المناضلين المقاتلين. وكان لأعمال فانون صدى عميق في بلدان العالم الثالث. نذكر منها بشرة سوداء أقنعة بيضاء، دار الفارابي، بيروت 2004، وخصوصاً كتابه الأكثر شهرة، معذبو الأرض، م. س، والذي قدم له جان بول سارتر. في هذا الكتاب، حذّر فانون من تعرض النخب في الدول المستقلة حديثاً للفساد على يد القوة الاستعمارية القديمة أو الوقوع في «الفولكلورية» واستغلال التراث، ولا سيما الديني منه، بدلاً من استمرار النضال من أجل رفاهية الطبقات الشعبية.

[195←]

ياسين الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية، م. س، ص 42 - 43.

[196←]

م. س، ص 44.

[197 ←]
م. س، ص 45.

[198 ←]
م. ن، ص 51.

[199 ←]
المكارثية (McCarthyism): مصطلح يعود إلى اسم جوزيف مكارثي، العضو في مجلس الشيوخ الأميركي في بداية الخمسينيات من القرن الماضي، حيث اتهم كثير من الموظفين الحكوميين وغيرهم في النخبة الأمريكية بالانضمام إلى الشيوعية وبالعمل لمصلحة الاتحاد السوفياتي، ليتبين لاحقاً أن معظم اتهاماته كانت على غير أساس. لذلك أصبح تعبير «المكارثية» يُطلق عند القيام بتوجيه التُّهم بالتآمر والخيانة من دون إبراز أدلة أو إثباتات كافية. (المؤلِّف).

[200 ←]
صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت 1967.

[201 ←]
إن فتوى الخميني هذه، الصادرة في 14 شباط/فبراير 1989، مهدت لإصدار فتاوى لاحقة مماثلة ضد المسلمين وغير المسلمين المتهمين بالإساءة إلى النبي.

[202 ←]
يعتبر ذهنية التحريم. سلمان رشدي وحقيقة الأدب الصادر عن رياض الريس للكتب والنشر، لندن، عام 1992، من أهم أعماله. وبالإضافة إلى دفاعه عن رشدي، يتضمن هذا الكتاب أيضاً دراسته النقدية لكتاب إدوارد سعيد، وكذلك دراسة فكر الشاعر والمفكر أدونيس (علي أحمد سعيد) وبعض دراساته حول القضايا السياسية - الثقافية التي تمزق العالم العربي، كالعلاقة مع الولايات المتحدة، والتحولات المتعلقة بالقضية الفلسطينية، والدفاع عن الفلسفة كأحد عوامل التقدم...

[203 ←]
الخطأ نفسه وقعت فيه شخصية سياسية مثقفة هي كمال جنبلاط في لبنان، الحائز على جائزة لينين للسلام ورئيس الحركة الوطنية اللبنانية المتحالفة مع التنظيمات الفلسطينية خلال الحِقبة الممتدة بين عامي 1975 - 1990، التي ساد فيها اللااستقرار العنيف في البلاد. فقد اعتبر في كتاب جمع فيه مذكراته، أن الطائفة المارونية اضطهدت المسلمين اللبنانيين كما اضطهد المستعمرون البيض في إفريقيا الجنوبية الغالبية الإفريقية، وربما شكل ذلك عاملاً في نظره مفسراً رئيساً للحرب «الأهلية». أنظر كمال جنبلاط، من أجل لبنان، الدار التقدمية، المختارة، 2002.

[204 ←]
أنظر

Abdallah LAROUI, L’Idéologie arabe contemporaine, Maspero, Paris, 1967, p. 77.

ولقد صدر هذا الكتاب باللغة العربية تحت عنوان عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 1995 (الاستشهاد هنا مترجم من قبلنا من الطبعة الفرنسية الأصلية التي صدرت للمؤلّف مؤلفه في هذه اللغة).

[205 ←]
أنظر المصدر عينه، أي النسخة الفرنسية، ص 27.

[206 ←]
عينه، ص 28.

[207 ←]
أنظر المصدر السابق، أي النسخة الفرنسية، ص 145.

[208 ←]
عينه، ص 153.

[209 ←]
عينه، ص 163 - 164.

[210 ←]
عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخانية؟ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1978

(Abdallah LAROUI, La Crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme, Maspero, Paris, 1974).

[211 ←]
عبد الله العروي، الإسلام والحداثة...

(Abdallah LAROUI, Islam et modernité, La Découverte, Paris, 1983).

[212 ←]
م. ن، ص 93. (من النسخة الفرنسية).

[213 ←]
م. ن، ص 96. (من النسخة الفرنسية).

[214 ←]
عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981. مفهوم الإيديولوجيا والأدلجة، المركز الثقافي العربي/دار الفارابي، الدار البيضاء، بيروت 1980، وأخيراً مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981.

[215←]

عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت 1973.

[216←]

اشتهر أنور عبد الملك من خلال أعماله حول مصر (بخاصة في المجتمع المصري والجيش ومصر الحديثة. الإيديولوجيا والنهضة الوطنية) وأعماله المستوحاة من الماركسية حول السوسيولوجيا في البلدان العربية. وهذه الكتابات، التي تركز على الظاهرة القومية و«جدلية الحضارات»، على ضوء الماركسية، وسوسيولوجيا الإمبريالية والمؤسسات العسكرية في العالم الثالث، إلخ، جُمعت في كتاب بعنوان الجدلية الاجتماعية...

(Anouar ABDEL-MALEK, La Dialectique sociale, Seuil, Paris, 1972).

[217←]

أنظر حسن رياض، مصر الناصرية...

(Hassan RIAD, L'Égypte nassérienne, Minuit, Paris, 1964)

كتب سمير أمين هذا المؤلف باسم مستعار خشية اعتقاله في فترة كان لا يزال يعيش فيها في القاهرة، وحيث كان النظام الناصري يضطهد الشيوعيين والإخوان المسلمين في آن...

[218←]

أنظر سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1985. ولحماية نفسه، كتب ناشره في تقديمه للكتاب أنه غير موافق على المفاهيم والإطار التحليلي الذي اعتمده المؤلف، لا سيما تلك المفاهيم المتعلقة بالتجارب السوفياتية والصينية.

[219←]

أزمة المجتمع العربي، ص 147، وما تلاها في فصل «مأزق السلفية والتغريب».

[220←]

عينه، ص 150.

[221←]

عينه، ص 208 - 209.

[222←]

مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية، دار الفارابي، بيروت 1974 (عدة طبعات).

[223←]

عينه، ص 130.

[224←]

عينه، ص 124 - 125.

[225 ←]
مهدي عامل، نقد الفكر اليومي، دار الفارابي، بيروت 1988.

[226 ←]
عينه، ص 128.

[227 ←]
عينه، ص 147 - 150.

[228 ←]
عينه، ص 157.

[229 ←]
الصفحة عينها في المصدر نفسه.

[230 ←]
عينه، الحاشية 156.

[231 ←]
أنظر سمير دياب في «شجرة المعرفة المثمرة في فكر شيخ المعرفة المادية، المفكر حسين مروة»،

www.lahouse.com.

[232 ←]
سمير أبو زيد، «البروفسور طيّب تيزيني»، فلاسفة العرب...

(Samir ABUZAÏD, «Professor Tayyeb Tizini», Philosophers of the Arabs, <ur1.ca/jehkr>).

[233 ←]
رئيف خوري، حقوق الإنسان. من أين وإلى أين المصير؟ منشورات مجلة الطليعة، بيروت 1937. وقد كتب هذا النص في فترة لم تكن أضرار عهد ستالين معروفة بعد، أقلّه في الشرق. والنص منشور في كتاب صادر عن دار الساقي، بيروت 2014.

[234 ←]
أنظر جورج قرم، أوروبا والمشرق العربي، م. س.

[235 ←]
أنظر هنري لاوست، الانشقاقات في الإسلام. مقدمة لدراسة الدين الإسلامي...

(Henri LAOUST, Les Schismes en islam. Introduction à une étude de la religion musulmane, Payot, Paris, 1965).

إن مؤلف هذا الكتاب المرجعي، وهو خبير مرموق في علم اللاهوت الإسلامي وجميع مدارسه، يشمل دون تردد الوهابية في الحركات الهرطوقية. يبين مع ذلك أن في داخل المذهب السني، العقيدة المسيطرة في الإسلام، كان ابن عبد الوهاب في حالة قطيعة مع كبار علماء الدين الإسلامي الكلاسيكي كافة. قدوته الوحيدة هو ابن تيمية، شخصية من القرن الثالث عشر، مولود عام 1269. سجن في كثير من الأحيان بسبب آرائه الدينية المتطرفة النابذة للانفتاح الفلسفي والصوفي للإسلام الكلاسيكي، بما في ذلك دعواته لقتل أفراد الأقليات الدينية الإسلامية غير السنية. نذكّر أن السلطنة العثمانية أعلنت الوهّابية حركة هرطقة خطيرة وأرسلت حملة عسكرية بقيادة محمد علي، في مطلع القرن التاسع عشر، للقضاء على الحركة السعودية - الوهّابية ووقف غزواتها. وهذا ما حصل فعلياً طوال القرن التاسع عشر إلى أن قامت بريطانيا لإحيائها مجدداً للقضاء على مشروع المملكة العربية الموحدة الذي كان الهاشميون يسعون إلى تحقيقه.

[236 ←]

كما جاك بيرين (Jacques Pierenne)؛ إذ، وعلى الرغم من كونه مؤرخ ذي مكانة عظيمة، فقد وصف في التحقيب التاريخي نفسه ومن دون أن يراوده أدنى شك بالتناقض الماثل في وصفه، ظهور الوهابية في بداية القرن الثامن عشر وظهور التجديد الليبرالي الكبير للفكر العربي في أوائل القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، وهي ظواهر صنفها معا كتعبير عن تجدد قومي إسلامي بوجه توسع الإمبريالية الغربية (أنظر جاك بيرن، التيارات الكبرى في التاريخ العالمي...

(Jacques PIRENNE, Les Grands Courants de l’histoire universelle, La Baconnière, Neuchâtel, 1959, tome 5, p. 460-463)

أنظر في الفصل السابع من كتابنا هذا، النقد الذي قدمه المفكر الإصلاحي الكبير أحمد أمين حول تعصّب المذهب الوهابي وميله إلى العنف، وهو نقد يخالف توجه جاك بيرين.

[237 ←]

لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة، أنظر جورج قرم، أوروبا والمشرق العربي، م. س، الصفحات 174 - 192. (هذه أرقام صفحات الطبعة الفرنسية).

[238 ←]

قام بدر الإبراهيم، وهو طبيب سعودي شاب ذو ثقافة واسعة، بإجراء مقارنة بين حركة داعش الإسلاموية الجديدة وحركة الوهابية. أنظر «داعش والوهابية والتكفيرية: الاختلاف والتشابه»، جريدة الأخبار، بيروت، 3 أيلول/سبتمبر 2014. وقد سبق لي أن أشرت إلى كتابه القيّم حول تسييس الطائفة الشيعية في المملكة.

[239 ←]

عمرو الشوبكي، الإخوان المسلمون منذ البدايات إلى يومنا هذا...

(Amr ELSHOBAKI, Les Frères musulmans des origines à nos jours, Karthala, Paris, 2009).

[240 ←]
لكن إقامة دولة باكستان تعرضت فيما بعد إلى حرب دموية لانفصال البنغاليين، الذين كانوا يشكلون باكستان الشرقية ويخضعون لسيطرة باكستان الشمالية، وهي حرب انتهت بإنشاء دولة مستقلة، هي بنغلاديش في عام 1971. هذا ما يبرهن جيداً، إذا كانت هناك من حاجة للبرهان، بأن الدين وحده قد لا يكون كافياً ليشكل أمة.

[241 ←]
سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة 1975، علماً أن الطبعة الأولى من هذا المؤلَّف صدرت عام 1949.

[242 ←]
م. ن، ص 7.

[243 ←]
أنظر: سيّد قطب، دراسات إسلامية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدّة، 1967.

[244 ←]
انتقد سمير أمين جانب من عمل سيد قطب بطريقة واقعية جداً (أنظر أعلاه، الفصل العاشر).

[245 ←]
هذه المسارات موازية لمسارات سلكها أو اتّبعها مثقفون أوروبيون، وبخاصة منهم فرنسيون، انتقلوا من تقدمية ماركسية النمط إلى نيو - ليبرالية محافظة (برنارد - هنري ليفي (Bernard-Henri Lévy)، آلان فينكيلكراوت (Alain Finkielkraut)، آني كريجيل (Annie Kriegel)، ألكسندر أدلر (Alexandre Adler)، ستيفان كورتوا (Stéphane Courtois) وغيرهم).

[246 ←]
أنظر فرانسوا بورغا، الحركة الإسلامية في المواجهة، م. س، ص 60 - 68، المكرسة لقصة «تحوّل» عادل حسين (الاقتباس مستخلص من صفحة 67)؛ وصف بورغا مطولاً هذا «التحول»، مبيّناً كيف كان موازياً لتحول طارق البشري. أنا نفسي كنت على صلة وثيقة بعادل حسين الذي أقام في لبنان في الستينيات، وقد سألته خلال غداء ثنائي في القاهرة في أوائل التسعينيات عن تحوله المباغت، فلم يخفه عني، قائلاً إن هذا لم يكن إلّا بسبب رغبته في البقاء في الساحة السياسية المصرية، حيث أخذت الإيديولوجية التقدمية تفقد من أهميتها، بينما راحت الإيديولوجية الإسلامية تشهد ازدهاراً واسعاً.

[247 ←]
أنظر سناء عطوي، حوارات في المسارات المتعاكسة. تحولات المثقف اللبناني منذ ستينات القرن العشرين، بيسان، بيروت 2013. أحد هؤلاء المفكرين من الدين المسيحي اعتنق المذهب الشيعي؛ وآخر انتقل من الانتساب إلى الحركات الثورية الفلسطينية (الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين) إلى حركة ميليشيا القوات اللبنانية المسيحية، التي ارتكبت مذابح مشؤومة خلال الحرب اللبنانية التي طال أمدها من العام 1975 حتى العام 1990؛ وآخر من المواقف

الماركسية والقومية العربية إلى خدمة الثري الكبير السعودي اللبناني رفيق الحريري، إلخ.

[248 ←]

أنظر هنري لورنس، المملكة المستحيلة. فرنسا ونشأة العالم العربي،

(Henri Laurens, Le Royaume impossible. La France et la genèse du monde arabe, Armand Colin, Paris, 1990).

وكذلك أنّي ري - جولدزيجوير، المملكة العربية. السياسة العربية عند نابليون الثالث (1861 - 1870)،

(Annie Rey-Goldzeiguer, Le Royaume arabe. La politique arabe de Napoléon III (1861-1870), SNED, Alger, 1977).

[249 ←]

أحد الأعمال الشاهدة على هذا الأمر، هو كتاب العميل السابق في المخابرات المركزية الأميركية (C.I.A) ويلبر كران إيفلاند، حبال من رمال. فشل أميركا في الشرق الأوسط، دار المروج، بيروت 1982...

(Wilbur Crane EVELAND, The Ropes of Sand. America’s Failure in the Middle East, Norton, New York, 1980).

[250 ←]

الذُّهان الهَذَياني أو بارانويا، ومن أعراضه الرئيسة الهِذاء الثابت المنظَّم مع نزعة للشك والارتياب؛ وثمة ذهان آخر تأويلي، تشبه أعراضه تلك المذكورة توّاً، ولكن من دون أن يصحبه اضطراب عقلي من نوع آخر. (م.)

[251 ←]

أنظر روبرت باير، الذهب الأسود والبيت الأبيض. كيف باعت أميركا ضميرها من أجل النفط السعودي...

(Robert BAER, Or noir et Maison-Blanche. Comment l’Amérique a vendu son âme pour le pétrole saoudien, J.-C. Lattès, Paris, 2003)

وانظر أيضاً: نيكولا بو وجاك - ماري بورجيه، قطر القبيح الصغير. هذا الصديق الذي يريد بنا شراً

(Nicolas Beau et Jacques-Marie Bourget, Le Vilain Petit Katar cet ami qui nous veut du mal. Fayard, Paris, 2013).

[252 ←]

هو ما يعرضه جيداً كتاب الرئيس السابق لجمهورية إيران الإسلامية، أبو الحسن بني صدر، مؤامرة آيات الله،...

(Abolhassan BANI SADR, Le Complot des ayatollahs, La Découverte, Paris, 1989).

[253 ←]

نلاحظ أن هاتين الكلمتين هما نفسهما في العربية والفارسية.

[254 ←]
أنظر جورج قرم، نحو مقاربة دنيوية للنزاعات في الشرق الأوسط، دار الفارابي، بيروت 2014.

[255 ←]
من بين الأعمال الرئيسة للجابري، يمكن ذكر: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1980؛ تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت 1984؛ بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986؛ وكتب أخرى، منها كتاب حول «العقل السياسي العربي». ولقد عمل مركز دراسات الوحدة العربية على إعادة نشر كل أعمال الجابري تقريباً.

أما بالنسبة إلى أعمال جورج طرابيشي المتعلقة بـ «نقد نقد العقل العربي»، ثمة مجلّدات أربعة جعلت من «تفكيك» عمل الجابري موضوعاً لها، وهي على التوالي: نظرية العقل، 1996؛ إشكاليات العقل العربي، 1998؛ وحدة العقل العربي، 2002؛ العقل المستقيل، 2004. ولقد نشرت جميع هذه الأعمال في بيروت على مطابع دار الساقي. فضلاً عن ذلك، لنذكر لهذا المؤلِّف: مذبحة التراث في الثقافة العربية، 1998؛ هرطقات: عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية، في مجلدين صدرا على التوالي عام 2008 وعام 2011؛ من إسلام القرآن إلى الإسلام الحديث، 2010؛ المعجزة أو سُبات العقل في الإسلام، 2008؛ جميع هذه الأعمال نشرتها دار الساقي، في بيروت.

[256 ←]
كاثرين لويز رايت، تنافر المفكرين. ابن رشد، الغزالي، الجابري، وطرابيشي خلال ثمانية قرون من الحوار بلا حوار...

(Katharine LouiseWRIGHT, The Incoherence of the Intellectuals. Ibn Rushd, al-Ghazali, al-Jabri, and Tarabichi in Eight Centuries of Dialogue without Dialogue, Graduate School of the University of Texas, Austin, 2012).

[257 ←]
ألكسندر عبد النور، العقل العربي، أونطولوجيا المجرد والملموس...

(Alexander ABDENNUR, The Arab Mind. An Ontology of Abstraction and Concreteness, Kogna Publishing, Ottawa, 2008).

[258 ←]
حول تقنيات الاختزال التاريخي لخدمة أطروحة ذات طبيعة أيديولوجية، أنظر جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة، م. س.

[259 ←]
جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، م. س.

[260 ←]

أنظر فالح مهدي، أسس الدولة في الإسلام وآلياتها: العراق

(Voir Falih MEHDI, Fondements et mécanismes de l’État en islam: l’Irak, L’Harmattan, Paris, 1991)

والذي يبرز جيداً أهمية مصادر المؤسسات العامة الإسلامية في تراث نظام الحكم السلطاني والمطلق في بلاد ما بين النهرين.

[261 ←]

جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، بيروت 1998.

[262 ←]

قمت بتحليل هذه الظاهرة من منظور حرية تفسير النص المقدس التي لديها مسار تاريخي معاكس يميز أيضاً تطور المسيحية والإسلام. هذا الأخير، بعد أن شهد ازدهار مدارس تفسير القرآن الكريم، سوف «يغلق» أبواب الاجتهاد، مجمّداً التراث الديني، في حين أنه لم يتمّ قبول تنوع تفسيرات النصوص المقدسة (الأناجيل والرسائل) في المسيحية إلَّا على نحو تدريجي للغاية، وسيكون ذلك نتيجة لفترة طويلة وشرسة من الحروب الدينية (أنظر جورج قرم، نحو مقاربة دنيوية للنزاعات في الشرق الوسط، م. س. الفصل 10، «المسار المعاكس للحرية الدينية في أوروبا والبلاد العربية»، ص 204 - 246 من النسخة الفرنسية.

[263 ←]

لنضف أنه بالنسبة إلى رينان، إذا كانت المسيحية هي في الأصل ديانة ساميّة، فإن أوروبا الآرية سرعان ما تبنتها بطريقة شاملة، مما جعل منها عنصراً مركزياً في تاريخ أوروبا (أنظر جورج قرم، انفجار المشرق العربي، م. س، ص 77 - 80).

[264 ←]

محمد عابد الجابري، نحن والتراث، م. س.

[265 ←]

في مقال نشر في صحيفة الحياة في 9 حزيران 2010، يروي طرابيشي مراحل علاقته بالجابري، ويشرح فيها كيف كان في البداية عميق الافتتان بكتابه الأول، الذي نشره في بيروت. ثم، في مرحلة ثانية، كما فعل مع فلاسفة كبار آخرين، كان قد وقع في الإعجاب المفرط بهم (هيغل، ماركس ولينين وفرويد، وكذلك ميشيل عفلق مؤسس حزب البعث)، شعر بالحاجة إلى «قتل الأب» الذي طالما نعجب به. ويشرح أيضاً كيف أدرك أن إبيستمولوجيا الجابري كانت تتحول تدريجاً إلى أداة إيديولوجية مناهضة للحداثة، لمصلحةٍ تقليديةٍ خانقة، مضيفاً أنه بفضله غاص في التراث وعادات التقليد التي اطلع عليها بعمق. وفي ختام مقاله، يكتب طرابيشي قائلاً: «والتراث هو المحلل الهندسي لكل معركتنا اليوم. فالموقف من التراث ومن نقد التراث وإعادة بناء التراث - ونحن أمة تراثية بامتياز - هو ما سيحدد موقعنا في التاريخ والجغرافية البشريين: إندفاعة نحو الحداثة أم الانكفاء نحو قرون وسطى جديدة؟».

[266 ←]

يمكن للإساءة اللفظية الصادرة عن بعض الأصوليين أن تصل حدّ توصيف مؤيّدي العلمانية في

العالم العربي بأنهم خونة. ثمّة كتاب نشر في مصر يحمل عنوان: علمانيون وخونة، ملحق بعنوان آخر فرعي: من هم العلمانيين؟ واجب المسلم نحو العلمانية. العلمانية: النشأة المشبوهة... والآثار الخبيثة (أنظر: محمود مورو، علمانيون وخونة، دار الروضة، القاهرة، من دون تاريخ).

[267←]
أنظر حول هذا الموضوع خصوصاً رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية. المفاهيم والسياقات، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم، بيروت 2008.

[268←]
جيل كيبيل، النبي وفرعون. م. س.

(Gilles KEPEL, Le Prophète et Pharaon).

[269←]
نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير. ضد الجهل والزيف والخرافة، سينا للنشر، القاهرة 1995.

[270←]
م. ن، ص 37.

[271←]
م. ن، ص 38 - 39.

[272←]
م. ن، ص 40.

[273←]
أنظر زياد حافظ، الفكر الديني في الإسلام المعاصر جدالات وانتقادات...

(Ziad HAFEZ, La Pensée religieuse en islam contemporain. Débats et critiques, Geuthner, Paris, 2012).

[274←]
من بين أمور أخرى، محاولة اغتيال وزير الداخلية المصري عام 1990، التي أسفرت عن مقتل رئيس البرلمان، بالإضافة إلى محاولة قتل الروائي الكبير نجيب محفوظ عام 1994، ومجزرة السياح الأوروبيين في الأقصر عام 1997.

[275←]
أكثر كتب فرج فودة لا تزال في المتناول إذ تم نشرها من قبل عدد من دور النشر المصرية. يمكن الحصول عليها عبر موقع نيل وفرات (neelwafurat.com).

[276←]
محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1996 (صدرت طبعته الأولى عام 1987).

[277←]
أنظر الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام. شريعة من ورق، منشورات رياض الريس، لندن 1994.

[278←]
عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، دمشق 2000.

[279←]
عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، دار الطليعة، بيروت 1993.

[280←]
م.ن، ص 22.

[281←]
م. ن، ص 26.

[282←]
م. ن، ص 143.

[283←]
م. ن، ص 134.

[284←]
م. ن، ص 159.

[285←]
م. ن، ص 160.

[286←]
م. ن، ص 162.

[287←]
أنظر إعادة نشر النصوص المتبادلة بشأن هذه المسألة بين الكاتبين تحت عنوان المناظرة الدينية بين الشيخ محمد عبدو وفرح أنطون، تقديم ميشال جحا، بيسان، بيروت 2014. أنظر أيضاً، ردّ محمد عبده على الآراء التي أعرب عنها المؤرخ الفرنسي غابرييل هانوتو (Gabriel Hanotaux) عن الإسلام، وذلك في مقالات نشرت في المؤيد، عام 1900.

[288 ←]

أنظر عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، م. س، وكذلك دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت 1996.

[289 ←]

أنظر على وجه الخصوص فؤاد عجمي، مأزق العرب. الفكر السياسي العربي والممارسة منذ العام 1967...

(Fouad AJAMI, The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice Since 1967, Cambridge University Press, New York, 1992)

قصور الأحلام لدى العرب. مغامرة الجيل...

(Dream Palace of the Arabs. A Generation’s Odyssey, Vintage Books, New York, 1999)

الإمام المغيب. موسى الصدر والشيعة في لبنان...

(The Vanished Imam. Musa el-Sadr and the Shia of Lebanon, Cornell University Press, Ithaca, 1987).

[290 ←]

أنظر جورج قرم، حكم العالم الجديد. الإيديولوجيات، البنى والسلطات المعاكسة. الشركة العالمية للكتاب، بيروت 2012.

[291 ←]

لوي بلين وفيليب فارغ (إدارة)، اقتصاد السلام في الشرق الأوسط، مجلدان، (المجلد 1: إستراتيجات؛ المجلد 2: فلسطين، أرباب الأعمال والمؤسسات

(Louis BLIN et Philippe FARGUES (dir.), L’Économie de la paix au Proche-Orient, 2 volumes: (volume 1, Stratégies; volume 2, La Palestine. Entrepreneurs et entreprises), Maisonneuve et Larose/CEDEJ, Paris, 1995).

صدر هذا الكتاب عن ندوة نظمها مركز CEDEJ في ستراسبورغ في حزيران/يونيو 1994.

[292 ←]

م. ن، المجلد 1، ص 36.

[293 ←]

ريمي لوقو، «أرباب الأعمال في الشرق الوسط: في المنظور السياسي»

(Rémy LEVEAU, «Les entrepreneurs au Proche-Orient: mise en perspective politique»)

في م. ن، مجلد 2، ص 245.

[294 ←]

مساهمتي في الكتاب هذا ذهبت بالتالي ضدّ الفكر السائد. وإذ تحمل عنوان «ضرورة إجراء تعديل

بنيوي في القطاع الخاص في العالم العربي: الضرائب والعدالة الاجتماعية والكفاءة الاقتصادية»، تبيّن هذه المساهمة الحاجة الملحة إلى إصلاحات اقتصادية هيكلية تهدف إلى تطبيع القطاع الخاص الاحتكاري الطابع والغني الذي نشأ من أرباح الاقتصاد الرّيعي المعمَّم، لجعله داخل الدائرة الحميدة للإنتاجية وتوسيع فرص العمل، من خلال الإصلاح الضريبي خاصة؛ وكذلك تعزيز دور الدولة من أجل ضمان العدالة الاجتماعية.

[295 ←]

العربي صدّيقي، البحث عن ديمقراطية عربية. خطابات وخطابات مضادة

(Larbi SADIKI, The Search for Arab Democracy. Discourses and Counter-Discourses, Columbia University Press, New York, 2004).

[296 ←]

أنظر بخاصة: ليونارد بيندر، الليبرالية الإسلامية. نقد لإيديولوجيات التنمية

(Leonard BINDER, Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies, University of Chicago Press, Chicago, 1988)

جون إسبوزيتو (إدارة)، الإسلام والتنمية. الدين والتغيير الاجتماعي السياسي

(John ESPOSITO (dir.), Islam and Development. Religion and Socio-Political Change Syracuse, University Press, Cambridge, 1988)

وللمؤلف نفسه، التهديد الإسلامي. أسطورة أم واقع؟

(The Islamic Threat. Myth or Reality?, Oxford University Press, Oxford, 1992)

أو أيضاً: جون ڤول، الإسلام والديمقراطية

(John O. VOLL, Islam and Democracy, Oxford University Press, Oxford, 1996).

[297 ←]

أنظر على وجه الخصوص أعمال فرانسوا بورغا التي سبق ذكرها.

[298 ←]

العربي صديقي، البحث عن ديمقراطية عربية، م. س، ص 54.

[299 ←]

م. ن، ص 70 - 71.

[300 ←]

م. ن، ص 322 - 323.

[301 ←]

م. ن، ص 74.

[302 ←]

م. ن، ص 399 - 400.

[303 ←]

هذا ما وصفه جيداً بيار بلان، الشرق الأوسط. السلطة والأرض والمياه، دار العلوم العربية، بيروت 2016

(Pierre BLANC, Proche-Orient. Le pouvoir, la terre et l’eau, Presses de Sciences Po, Paris, 2012).

ولا يتردد هذا المؤلف في توصيف الثورات المضادة الزراعية والاجتماعية، التي بدأت منذ مستهل عهد الرئيس السادات في مصر في منتصف السبعينيات، ثم توسعت في وقت لاحق مع صعود الليبرالية الجديدة، وامتدت لتشمل جمهوريات أخرى اشتراكية في الأصل. للأسف إنّ مثل هذا الكتاب الصريح والجريء هو استثناء في سيل الكتابات السطحية حول الديمقراطية والدكتاتورية في العالم العربي.

[304 ←]

بعض وجوه هؤلاء الصحافيين تبرز في مجموعة من المقابلات التي أجرتها سناء عطوي، حوارات في المسارات المتعاكسة، م. س.

[305 ←]

الروائية السورية الكبيرة غادة السمان قدمت وصفاً شرساً لخضوع المثقفين لأصحاب المليارات الجدد هؤلاء، في رواية تدور أحداثها في جنيف، في قصر إحدى هذه الشخصيات، التي تنجح في تشكيل حاشية من المعجبين في أوساط الثقافة العربية. إنّ عنوان الرواية معبر جداً: ليلة المليار، منشورات غادة السمان، بيروت 1986.

[306 ←]

زياد حافظ، الفكر الديني في الإسلام المعاصر

(Ziad HAFEZ, La Pensée religieuse en islam contemporain. Débats et critiques, Geuthner, Paris, 2012).

[307 ←]

أنظر محمد شحرور، الكتاب والقرآن. قراءة معاصرة. دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1990. يمكن الرجوع إلى الموقع الغني جداً للمؤلف على شبكة الإنترنت حيث ترد محاضراته ومراسلاته المتبادلة مع القراء (<www.shahrour.org>). ويتضمن الكتاب قسماً تمهيدياً مخصّصاً لفقه اللغة العربية، كتبه اختصاصي في هذا المجال.

[308 ←]

زياد حافظ، الفكر الديني في الإسلام المعاصر، م. س، حيث يقدم تحليلاً مفصلاً لفكر محمد شحرور (ص 227 - 282).

[309 ←]

ومع ذلك، استأنف القمني الكتابة سريعاً، كما هو واضح من موقعه المثير للاهتمام (<www.quemny.blog.com>)؛ ولكن كتاباته تتعلق في معظمها بالوضع المصري. ونجد أيضاً على هذا الموقع الملف المهم الذي يعرض فيه طارق سلامة لوصف شخصية القِمْني، بعنوان «سيّد القِمْني. مفكر مصري ومؤرخ»...

(Tarik SALAMA, «Sayyid al-Quemny. Egyptian Muslim thinker and historian»).

[310 ←]

أنظر حول هذا الموضوع، جورج قرم، نحو مقاربة دنيوية للنزاعات في الشرق الأوسط، م. س. بالخصوص الفصل 9: «معركة الحريات في الشرق الأوسط» والفصل 10: «المسارات المعاكسة للحرية الدينية في العالم العربي في أوروبا».

[311 ←]

ولد هاني رمضان في جنيف في عام 1959. وخلف والده في إمامة مسجد جنيف وإدارة المركز الإسلامي في هذه المدينة. واشتهر، من بين أشياء أخرى، برأي صريح صدر له في صحيفة لوموند في 10 أيلول/سبتمبر 2002، بعنوان «الشريعة المُساء فهمها»، حيث أشار إلى أن مرض فقدان المناعة قد يكون عقوبة ربانية للانحلال الخُلُقي في المجتمعات الغربية.

[312 ←]

أنظر منى عبد الله عاقوري، تعليم جمال البنا، دار الفكر الإسلامي، القاهرة 2005. كما لا بد لنا من أن نرحّب بنشر مجموعة من نصوص جمال البنا في فرنسا، قدم لها وترجمها دومينيك آفون وأمين إلياس، بالتعاون مع عبد اللطيف الإدريسي: «العلمانية وجريمة قبيلة قيل لنا»

(Gamal AL-BANNA, L’Islam, la liberté, la laïcité et le crime de la tribu des Il nous a été rapporté, L’Harmattan, Paris, 2013).

[313 ←]

زكريا أذن، جريمة البخاري، رياض الريس للكتب، بيروت 2002.

[314 ←]

الصادق بلعيد، القرآن والتشريع. قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز المنشورات الأكاديمية، تونس 2000.

[315 ←]

عبده الفيلالي الأنصاري، إصلاح الإسلام. مقدمة إلى الجدالات المعاصرة

(Abdou FILALI-ANSARI, Réformer l’islam. Une introduction aux débats contemporains, La Découverte Paris, 2003)

كما نشير هنا إلى مؤلّف آخر للأنصاري بعنوان: هل الإسلام مُعادٍ للعلمانية؟...

(L’islam est-il hostile à la laïcité? Sindbad, Paris, 2001).

[316←]

أصدر مركز دراسات الوحدة العربية عدداً كبيراً من مؤلفات بلقزيز.

[317←]

انظر: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987. الإسلام: نقد واجتهاد، دار الساقي 1990، ومن الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقي، بيروت 1991.

[318←]

منذر كيلاني (إدارة)، الإسلام والتغيير الاجتماعي...

(Mondher KILANI (dir.), Islam et changement social, Payot, Lausanne, 1998).

[319←]

بنجامين باربر، الجهاد مقابل انتشار الماكدونالد. العولمة والأصولية ضد الديمقراطية...

(Benjamin R. BARBER, Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie, Desclée de Brouwer, Paris, 1996).

[320←]

كلمة تعود إلى انتشار مطاعم ماكدونالدز في العالم نتيجة العولمة. (م.)

[321←]

محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1996.

[322←]

م. ن، ص 64 - 65.

[323←]

م. ن، ص 68 - 69.

[324←]

م. ن، ص 81 - 82، حيث ذكرت على نطاق واسع كتابات ميشيل عفلق.

[325←]

م. ن، ص 84 - 85.

[326←]

م. ن، ص 85.

[327←]

ما ينفي تماماً رؤية الفكر العلماني والوضعي وكأنّ يحمله جميع المسيحيين العرب، لأننا، في هذه

الحالة، نراهم يتمسكون بـ «شَرْقِيّتهم».

[328 ←]
محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضّاد، م. س، ص 85 - 86.

[329 ←]
م. ن، ص 90.

[330 ←]
م. ن، ص 598 - 600. يصبح المؤلف هنا قريب من فكر مهدي عامل أو فكر ياسين الحافظ (أنظر أعلاه، الفصل العاشر)، لكنه لا يعرفهما على ما يبدو.

[331 ←]
م. ن، ص 641.

[332 ←]
م. ن، ص 643.

[333 ←]
م. ن، ص 644.

[334 ←]
م. ن، ص 645. يذكر هذا الاستنتاج بذاك الذي خَلُص إليه پول خوري حول موضوع التمزق نفسه بين التقليد والحداثة، والذي ذكرته في الفصل الثالث.

[335 ←]
محمد ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث، ط2، دار البيروني، بيروت 2009.

[336 ←]
م. ن، ص 8.

[337 ←]
م. ن، ص 138 - 145.

[338 ←]
م. ن، ص 145. ولذلك، يضيف الكاتب، كان للأفغاني الكثير من المريدين المسيحيين واليهود.

[339 ←]
م. ن، ص 420. (أنظر أيضاً عمرو الشوبكي، أصول جماعة الإخوان المسلمين إلى اليوم، م. س).

[340 ←]
م. ن.

[341 ←]
م. ن، ص 426.

[342 ←]
م. ن، ص 428.

[343 ←]
م. ن، ص 440.

[344 ←]
هو شقيق الحسين بن طلال، ملك الأردن (1935 - 1999)، وكان الأمير حسن، لوقت طويل جداً وريثه الشرعي للعرش، حتى عشية وفاته، عندما استبدله الملك بابنه الملك الحالي عبد الله، الذي ولد في عام 1962.

[345 ←]
النصوص المقدمة ومناقشتها: الوسطية بين التنظير والتطبيق، منتدى الفكر العربي ودار جرير للنشر والتوزيع، عمان 2005.

[346 ←]
هي أيضاً افتتحها الأمير الحسن: «الوسطية. أبعاد في التراث والمعاصرة»، منتدى الفكر العربي ودار جرير للنشر والتوزيع، عمان 2007.

[347 ←]
وبالإضافة إلى شيحا، يسعني أيضاً أن أذكر فكر شارل قرم (1894 - 1963)، الذي كان ملهمه. فقد كان هذا الأخير واحداً من الكتاب اللبنانيين الفرانكوفونيين الأكثر شهرة، وهو مؤلف قصيدة طويلة استلهمت ملامح من كتاب موريس بارس (Maurice Barrès)، بعنوان «الجبل الملهم» (La Montagne inspirée)، دعا فيها إلى بناء أمة لبنانية تعتمد على الجذور الفينيقية القديمة، الوحيدة القادرة بالنسبة إليه على التغلب على الشرخ الطائفي بين المسيحيين والمسلمين. وكان قد أصدر في بداية عهد الانتداب الفرنسي مجلة إخبارية راقية تحت اسم المجلة الفينيقية (La Revue phénicienne). أما التراث الشعري الكامل لشارل قرم، فلقد نشر حديثاً في عشرة مجلدات تحت راية منشورات المجلة الفينيقية. وهو أيضاً مؤلف مسرحية هامة: «الأرض المُغتَالة أو الكيليكيين» (1928) (La Terre assassinée ou les Ciliciennes)، تصف أهوال الإبادة الجماعية للأرمن، مديناً عدم قدرة الجيش الفرنسي على حماية الضحايا الذين كان قد جرى تشجيعهم مسبقاً على المطالبة بالاستقلال. وقد نشرت لأول مرة عام 2005. م. ن، منشورات المجلة الفينيقية.

[348 ←]

وقد نشرت كتاباته كلها في عدة مجلدات من قبل مؤسسة ميشال شيحا ومطبوعات تريدان (Editions du Trident) في بيروت.

[349 ←]

في عام 1939، تنازلت فرنسا المنتدبة على سورية عن مدينة أنطاكية والمناطق المحيطة بها، بما في ذلك ميناء الإسكندرونة، لتركيا، ثمناً لحياد هذه الدولة في الحرب الأوروبية الجديدة، التي بدأت تلوح في الأفق في ذلك الوقت. وهكذا فقدت المسيحية العربية واحداً من أهم مواقع ذاكرتها. وسرعان ما تبع هذا الحدث الرمزي، حدث آخر وقع عام 1967 وتمثل بخسارة الأماكن المقدسة في القدس، بسبب الاحتلال، ثم ضمّ المدينة من قبل دولة إسرائيل.

[350 ←]

قام يواكيم مبارك بتلخيص هذه الأطروحات الثلاث حول العلاقات الإسلامية - المسيحية وبشكل خاص منذ حملة نابليون بونابرت على مصر، ضَمَّنهُ لمحة وافية عن معرفة المسيحية في القرون الوسطى بالإسلام. نُشرت هذه التوليفة في بيروت في عام 1977، من قبل الجامعة اللبنانية (قسم الدراسات التاريخية، 22) تحت عنوان: أبحاث حول الفكر المسيحي والإسلام في العصور الحديثة والعصر الراهن.

[351 ←]

للاطلاع على فكر يواكيم مبارك، يمكن العودة إلى الأب يواكيم مبارك، حول لبنان وفلسطين والحوار الإسلامي-المسيحي، مختارات، دار الفارابي، بيروت، 2014، وكذلك: يواكيم مبارك، رجل استثنائي (نصوص مختارة، تقديم جورج قرم)،...

(Youakim Moubarac, un homme d’exception. Textes choisis et présentés par Georges Corm, La Librairie orientale, Beyrouth, 2004)

وكذلك جان ستاسينِه (إدارة)، يواكيم مبارك

(Jean STASSINET (dir.), Youakim Moubarac, L’Âge d’Homme, Lausanne, 2005).

[352 ←]

أنطوان فليفل، اللاهوت السياقي العربي. الأنموذج اللبناني

(Antoine FLEYFEL, La Théologie contextuelle arabe. Modèle libanais, L’Harmattan, Paris, 2011)

وجغراسية مسيحيي الشرق. تحديات ومستقبل المسيحيين العرب...

(Géopolitique des chrétiens d’Orient. Défis et avenir des chrétiens arabes, L’Harmattan, Paris, 21013).

[353 ←]

أنظر خصوصاً: مشير عون، الفكر العربي الديني المسيحي، مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة، دار الطليعة، بيروت 2007.

[354 ←]

مشير عون، هايدغر والفكر العربي...

(Mouchir B. AOUN, Heidegger et la pensée arabe, L'Harmattan, Paris, 2011).

كان فكر هذا الكاتب، نظراً لأهمية عمله، موضوع فصل خاص في كتاب أنطوان فليفل، اللاهوت السياقي العربي، م. س.

(La Théologie contextuelle arabe).

[355 ←]

وتجدر الإشارة هنا إلى الملف المثير للاهتمام الذي يحمل عنوان «العلوم الاجتماعية، المجتمعات العربية»، والمنشور في مجلة الشعوب المتوسطية (Peuples méditerranéens)، رقم 55 - 56، كانون الثاني/يناير - حزيران/يونيو 1991.

[356 ←]

ناصيف نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون - تفسير تحليلي وجليّ لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، دار الطليعة، بيروت 1994.

[357 ←]

ناصيف نصّار، نحو مجتمع جديد، مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، دار الطليعة، بيروت 1970 (طبعات متتالية). وتبعه لاحقاً كتاب مهدي عامل، في الدولة الطائفية، دار الفارابي، بيروت 1986. في عام 1971، أصدرت من جهتي أطروحتي للدكتوراه حول آليات إدارة التعددية الدينية في الشرق الأوسط، حيث انتقدت بشدة أيضاً الحفاظ على نظام طائفي في العالم العربي، موروث عن نظام المِلَل في السلطنة العثمانية، والذي كان يتوجَّب العمل على تطويره نحو نظام علماني، في ظل خطر تمزّق لبنان: جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم. دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، دار الفارابي، بيروت 2011 (صدرت الطبعة الفرنسية الأولى عام 1971 والطبعة العربية الأولى عام 1977).

[358 ←]

ناصيف نصّار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دراسة حول معنى الأمة في التراث العربي - الإسلامي، دار الطليعة، بيروت 1978 (العديد من الطبعات المتتالية).

[359 ←]

ناصيف نصّار، تصورات الأمة المعاصرة، دار أمواج - مكتبة بيسان، بيروت، غير مؤرخ.

[360 ←]

ناصيف نصّار، باب الحرية، انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، بيروت 2003.

[361 ←]

م. ن، ص 53.

[362 ←]

ناصيف نصّار، الذات والحضور. بحث في مبادئ الوجود التاريخي، دار الطليعة، بيروت 2008.

[363 ←]

ناصيف نصّار، منطق السلطة. مدخل إلى الأمر، دار أمواج، بيروت 1995.

[364 ←]

ناصيف نصّار، مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت 1986.

[365 ←]

ناصيف نصّار، في التربية والسياسة. متي يصير الفرد في الدولة العربية مواطناً؟ دار الطليعة، بيروت 2000.

[366 ←]

ناصيف نصّار، الإشارات والمسالك، من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية، دار الطليعة، بيروت 2011.

[367 ←]

وقائع ندوة: عبد الإله بلقزيز (محرر)، ناصيف نصّار. من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مركز دراسات الوحدة العربية/ جامعة الحسن الثاني، بيروت - الدار البيضاء، 2014.

[368 ←]

ناصيف نصّار، عَلَم الاستقلال الفلسفي، منشورات الجامعة الأنطونية، 2008.

[369 ←]

أنظر پول خوري، الواقعة والمعنى. مخطط لفلسفة الإحباط...

(Paul KHOURY, Le Fait et le Sens. Esquisse d'une philosophie de la déception, L'Harmattan, Paris, 2007).

(نشرت أصلاً في لبنان في عام 1996، منشورات المكتبة البولسية، جونيه).

[370 ←]

حول فلسفة خوري، أنظر مشير باسيل عون، فكر عربي إنسانوي معاصر، پول خوري ووعود عدم الكمال البشري

(Mouchir B. AOUN, Une pensée arabe humaniste contemporaine. Paul Khoury et les promesses de l'incomplétude humaine, L'Harmattan, Paris, 2012).

[371 ←]

أنظر پول خوري، الإسلام والمسيحية. حوار ديني وتحدي الحداثة...

(Paul KHOURY, Islam et christianisme. Dialogue religieux et défi de la modernité, L’Harmattan, Paris, 2011)

(نشر أصلاً في عام 1997 في لبنان، منشورات المكتبة البولسية، جونيه).

[372←]

صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، مكتبة الكشاف، بيروت 1946.

[373←]

صبحي محمصاني، الدستور والديموقراطية، بيروت 1952؛ طبعة موسعة لاحقة تحت عنوان: الديموقراطية بين الدستور والواقع.

[374←]

صبحي محمصاني، أركان حقوق الإنسان. بحث مقارن في الشريعة الإسلامية والقوانين الحديثة، دار العلم للملايين، بيروت 1979.

[375←]

ماهر صبحي محمصاني، الإسلام في المنظور التاريخي. استعادة الرسالة...

(Maher S. AL-MAHMASSANI, Islam in Retrospect. Recovering the Message, Olive Branch Press, Northampton, 2014).

[376←]

حسن صعب، إسلام الحرية لا إسلام العبودية، دار العلم للملايين، بيروت 1974، سبقه كتاب بعنوان: الإسلام تجاه تحديات الحياة العصرية، منشورات دار الآداب، بيروت 1965.

[377←]

حسن صعب، الإنسان العربي وتحدي الثورة العلمية والتكنولوجية، دار العلم للملايين، بيروت 1973.

[378←]

فتحي التريكي، فلسفة العيش سوياً، دار الثقافة العربية، القاهرة 2008.

[379←]

فتحي التريكي، إستراتيجية الهوية...

(Fathi TRIKI, La Stratégie de l’identité, Arcantère, Paris, 1998).

[380←]

لنتذكر المساهمة اللطيفة حول عبد الكبير الخطيبي التي قدمها ألفونسو تورو «عبد الكبير الخطيبي مؤسس إستراتيجيات «كونية» ثقافية وأدبية وسياسية. عرض للفكر الخطيبي المختلط في المغرب»، في ألفونسو دو تورو (إدارة)، إيبستمولوجيات. «المغرِب»...

(Alfonso DE TORO (dir.), Epistémologies. «Le Maghreb», L’Harmattan, Paris, 2009).

[381 ←]

أنظر منذر كيلاني، نحو كونية نقدية، م. س، ص 290.

[382 ←]

حنا بطاطو، الطبقات الاجتماعية، والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1990.

[383 ←]

حنا بطاطو، فلاحو سوريا، أبناءُ وجهائهم الريفيين الأقل شأناً وسياساتهم، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت 2014.

[384 ←]

منصور خالد، السودان. أهوال الحرب... وطموحات السلام. قصة بلدين، دار التراث للنشر، لندن 2003، وهو مَعْلَم آخر من أكثر من 1080 صفحة. أنظر أيضاً للمؤلّف نفسه، جنوب السودان في المخيلة العربية. الصورة الزائفة والقمع التاريخي، دار التراث للنشر، لندن 2000. يمكننا العثور على توصيف لهذا الرجل المتعدد المواهب في الأهرام الأسبوعي، العدد 635، 24 - 30 نيسان 2003.

[385 ←]

يمكن الرجوع إلى المقال المفيد لفالح عبد الجبار، «نقد الطائفية في العراق حسب علي الوردي»

(«Sectarianism in Iraq, a critique by Ali Al-Wardi», Contemporary Arab Affairs, vol. 7, n° 4, octobre 2014)

في الشؤون العربية المعاصرة، المجلد 7، العدد 4، أكتوبر 2014. أنظر في العدد نفسه من المجلة وللمؤلف نفسه، مقالة ممتازة أخرى تعطي لمحة عامة عن الفكر السوسيولوجي في العالم العربي:

Ali AL-WARDI, «Reflections on Arab and sociology: in sights into sociological scholls of thought in the Arab world, challenges and issues».

[386 ←]

معروف الرصافي، الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، منشورات الجمل (Al-Kamel Verlag)، مدينة كولونيا 2002.

[387 ←]

عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية. دراسة في الهوية والوعي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1984.

[388 ←]

عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة، بيروت 1969.

[389 ←]
عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب الكبير، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 2007، علماً أن هذا الكتاب قد صدر أولاً بالفرنسية؛ أنظر:

Abdallah LAROUI, L’Histoire du Maghreb. Un essai de synthèse, Maspero, Paris, 1970.

أنظر أيضاً للمؤلّف نفسه الأصول الاجتماعية والثقافية للقومية المغربية

(Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, Maspero, Paris, 1976).

[390 ←]
مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة المجتمع، القصبة للنشر، الجزائر 2007.

[391 ←]
محمد حربي، جبهة التحرير الوطني الأسطورة والواقع في الجزائر 1954 - 1962، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1983؛ وقد صدر هذا الكتاب بالفرنسية أولاً.

[392 ←]
أستاذ في الطب، وناشط في صفوف جبهة التحرير الوطني مذّ تأسيسها؛ أقيمت له جنازة رسمية في الجزائر عندما وافته المنيّة في عام 2013.

[393 ←]
كلودين شوليه، الأرض، الأشقاء والمال. الإستراتيجية العائلية والإنتاج الزراعي في الجزائر منذ عام 1962...

(Claudine CHAULET, La Terre, les Frères et l’Argent. Stratégie familiale et production agricole en Algérie depuis 1962, 3 tomes, Office des publications universitaires, Alger, 1987)؛

الميتيجة تحت الإدارة الذاتية، تحقيق 1968 - 1970...

(La Mitidja autogérée. Enquête 1968-1970, SNED, Alger, 1971).

[394 ←]
ويمكن أن نذكر على سبيل المثال الرواية الرائدة لعبد الرحمن الشرقاوي الأرض (1954)؛ أو رواية عبد الرحمن منيف (1933 - 2004)، الذي ولد في الأردن، وهي بعنوان الأشجار واغتيال مرزوق (1973).

[395 ←]
بيار بلان، المشرق العربي. السلطة والأرض والمياه، م. س.

(Pierre Blanc, Proche-Orient. Le pouvoir, la terre et l’eau, op. cit).

[396 ←]

أنظر، مع ذلك، جورج قرم، الفوضى الاقتصادية العالمية الجديدة، م. س. وكذلك الاقتصاد العربي أمام التحدي، دار الطليعة، بيروت 1977؛ والتنمية المفقودة. دراسة في الأزمات الحضارية والتنموية العربية. دار الطليعة، بيروت 1981.

[397 ←]

جلال أمين، تحديث الفقر. دراسة في الاقتصاد السياسي للتنمية في تسع دول عربية...

(Galal A. AMIN, The Modernization of Poverty. A Study in the Political Economy of Growth in Nine Arab Countries, E. J. Brill, Leyde, 1974).

[398 ←]

جلال أمين، خرافة التقدم والتخلف - العرب والحضارة الغربية في مستهل القرن الواحد والعشرين، دار الشروق، القاهرة 2009.

[399 ←]

جلال أمين، فلسفة علم الاقتصاد. بحث في تحيّزات الاقتصاديين وفي الأسس غير العلمية لعلم الاقتصاد، دار الشروق، القاهرة 2008.

[400 ←]

أنظر على وجه الخصوص جلال أ. أمين، المشرق العربي والغرب. بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1979.

[401 ←]

يوسف عبد الله الصايغ، اقتصادات العالم العربي (3 مجلدات)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1982 و1984 و1985، علماً أن هذا المؤلف قد صدر أولاً بالإنكليزية، أنظر:

Youssef A. SAYEGH, The Determinants of Arab Economic Development (vol. 2), Croom Helm, London, 1978.

[402 ←]

يوسف عبد الله الصايغ، محددات التنمية الاقتصادية العربية

(The Determinants of Arab Economic Development, op. cit., p. 50-51).

[403 ←]

يوسف عبد الله الصايغ، الخبز مع الكرامة: المحتوى الاقتصادي والاجتماعي للمفهوم القومي العربي، دار الطليعة، بيروت 1961.

[404 ←]

يوسف عبد الله الصايغ، التنمية العَصِيّة. من التبعية إلى الاعتماد على النفس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992.

[405 ←]

كما أنه فضلاً عن ذلك واحد من الاقتصاديين العرب النادرين الذين كرسوا كتاباً (في الواقع هو أطروحته للدكتوراه) للقطاع الخاص. يوسف الصايغ، الريادة في مجال الأعمال في لبنان. دور قائد المشاريع في الاقتصاديات النامية،...

(Youssef SAYEGH, Entrepreneurs of Lebanon. The Role of the Business Leader in a Developing Economy, Harvard University Press, 1962).

[406 ←]

سيرة ذاتية للسنوات الأولى من حياة المؤلف جرى وضعها من خلال تسجيل لذكرياته، من إعداد زوجته وأولاده: يوسف الصايغ: سيرة ذاتية غير مكتملة، دار رياض الريس، بيروت 2009. وتشمل الكثير من المعلومات المفيدة حول لبنان وسوريا وفلسطين، حيث عاش المؤلف قبل تأسيس دولة إسرائيل، في وقت كانت تُعبر فيه الحدود من دون مشاكل. لكنها تظهر أيضاً تجانس الفئات الاجتماعية في البلدان الثلاثة والروابط العائلية والأنشطة الاقتصادية والتعليمية. لنذكّر أيضاً بكتاب جماعي يعطي رؤية شاملة لحياة وأعمال يوسف الصايغ: روزماري الصايغ (إدارة)، خبير اقتصادي عربي ووطني فلسطيني، قصة حياة متقطعة...

(Rosemary SAYIGH (dir.), Yusif Sayigh, Arab Economist and Palestinian Patriot. A Fractured Life Story, The American University in Cairo Press, Le Caire, 2015).

[407 ←]

برهان الدجاني، كتابات في الاقتصاد، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت 2004؛ وثمّة مجلدان آخران يضمان كتاباته السياسية، التي كُرس معظمها للحديث عن انتهاك حقوق الشعب الفلسطيني.

[408 ←]

أنظر عبد القادر سيد أحمد، الاقتصاد العربي في زمن الفائض النفطي

(Abdelkader SID-AHMED, L’Économie arabe à l’heure des surplus pétroliers, ISMEA, Paris, 1975).

وانظر أيضاً: تنمية بلا نمو. تجربة الاقتصادات النفطية للعالم الثالث...

(Développement sans croissance. L’expérience des économies pétrolières du tiers monde, Publisud, Paris, 1983).

[409 ←]

أحمد هنّي، الشيخ ورب العمل...

(Ahmed HENNI, Le Cheikh et le Patron, OPU, Alger, 1993)

وللمؤلِّف عينه، أنظر: التناذر الإسلاموي وتحولات الرأسمالية، م. س.

(Le Syndrome islamiste et les mutations du capitalism, op. cit.)

وانظر أيضاً: الرأسمالية الريعية. من المجتمع الصناعي إلى مجتمع الريعيين، م. س.

(Le Capitalisme de rente, op.c it.).

[410 ←]

محمود عبد الفضيل، الفكر الاقتصادي العربي وقضايا التحرر والتنمية والوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1982.

[411 ←]

محمود عبد الفضيل، العرب والتجربة الآسيوية. الدروس المستفادة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000.

[412 ←]

مسعود ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية. تشابه المقدمات واختلاف النتائج، عالم المعرفة، الكويت 1999.

[413 ←]

أنظر على وجه الخصوص تشارلز عيساوي، التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط وشمال أفريقيا

(Charles ISSAWI, Economic History of the Middle East and North Africa, Methuen, London, 1982)

وتشارلز عيساوي (إدارة)، التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط...

(Charles ISSAWI (dir.), The Economic History of the Middle East, 1800-1914, University of Chicago Press, Chicago, 1966).

[414 ←]

أنطوان زحلان، حيازة القدرة التكنولوجية. دراسة عن المؤسسات الاستشارية ومؤسسات المقاولات العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990، وهي ترجمة لدراسة أجراها المؤلف لمصلحة مكتب العمل الدولي (ILO) ونشرت باللغة الإنجليزية تحت عنوان

(Acquiring Technological Capacity. A Study of Arab Consulting and Contracting Companies, MacMillan Academic and Professional, London, 1991).

أنظر أيضاً: صناعة الإنشاءات العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985.

[415 ←]

أنطوان زحلان، العلم والسياسة العلمية في العالم العربي...

(Antoine B. ZAHLAN, Science and Science Policy in the Arab World, Croom Helm, London, 1980).

[416 ←]

أنطوان بنيامين زحلان، العرب وتحديات العلم والتقانة. تقدّم من دون تغيير، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت 1999.

[417 ←]

أنطوان زحلان، العلم والتنمية والسيادة في العالم العربي...

(Science, Development and Sovereignty in the Arab World, Palgrave MacMillan, New York, 2012)

أنظر أيضاً: البعد التكنولوجي للوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1981.

[418 ←]

دراسة الإسلام في الدوائر والمعاهد الغربية. (م)

[419 ←]

جورج قرم، حكم العالم الجديد، م. س.

[420 ←]

حول الأسباب الاجتماعية والاقتصادية للثورات العربية، أنظر جورج قرم، «العوامل الاجتماعية الاقتصادية وراء الثورات العربية»...

(Georges CORM, «The socio-economic factors behind Arab revolutions», Contemporary Arab Affairs, vol. 5, nº 3, July-september 2012).

[421 ←]

أنظر جورج قرم، المسألة الدينية...، م. س.

[422 ←]

ناهيك عن قنوات التمويل «الإسلاموي» التي أصبحت ذات أهمية متزايدة منذ الثمانينيات، بما في ذلك تطوير شبكة من البنوك الإسلامية في الممالك والإمارات النفطية، أو إدخال فروع التمويل الإسلامي في البنوك الدولية الكبرى. مرة أخرى، لا يمكن إلّا أن نفاجئ بعدد الأعمال أو أطروحات الدكتوراه حول هذه الصيغة المصرفية، التي لم تغيّر واقع الرأسمالية الريعية ولم تبن مجتمع إنتاجي.

[423 ←]

أنظر جورج قرم، «الاقتصاد السياسي للانتقال الديموقراطي في الوطن العربي»، مجلة المستقبل العربي، العدد 426، أغسطس 2014؛ وهذا نصّ المحاضرة التي ألقاها المؤلِّف في قصر قرطاج في تونس، بتاريخ 14 حزيران/يونيو 2014.

[424 ←]

إن سياسة الرئيس الأميركي جورج بوش الابن الهادفة إلى إعادة تشكيل الشرق الأوسط، لإدخال الديمقراطية إليه، تذكّر بسياسة القوى الاستعمارية الأوروبية التي هدفت في القرن التاسع عشر إلى إصلاح الدولة العثمانية ومن ثم الترويج داخلها لتفكيكها، بناء على الهويات العرقية والدينية. يمكن أيضاً أن تفسّر التدخلات العسكرية والسياسية للولايات المتحدة وبعض الدول الأوروبية في أعقاب الانتفاضات الشعبية عام 2011 على أنها استمرار لتلك السياسة. فإذا

كانت السلطنة العثمانية في القرن التاسع عشر رجل أوروبا المريض، فإن العالم العربي قد خلفها اليوم في هذا الدور.